

شَرْحُ مَبْنَى الْأَنْوَاعِ

فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

لِلْمَوْلَى عَبْدِ اللَّطِيفِ الشَّهِيرِ بَابِنِ الْمَلِكِ

وَبَهَامَةِ

شَرْحُ الشَّيْخِ زَيْنِ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ

الْمَعْرُوفِ بَابِنِ الْعَيْنِي

وَهُوَ شَرْحُ مَمْرُوجٍ وَجِيزٍ

وَمَوْلَى الْمَنَارِ قُضَايَا أُمَامِ أَبُو الْبَرَكَاتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ

الْمَعْرُوفِ بِحَافِظِ الدِّينِ النَّسْفِيِّ الْحَنْفِيِّ صَاحِبِ الْكَفَرِ فِي الْفُرُوعِ

الْمُتَوَفَّى ٧١٠ هـ

هَذِهِ الطَّبْعَةُ مَصْرُوعَةٌ عَنِ نَسْخَةِ الطَّبْعَةِ النَّفِيسَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ

لَا زَالَ اشْرَفَهَا وَالْحَمْدُ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ

سَنَةِ ١٣٠٨ هـ

مَنْشُورَاتُ

مَحْتَرَمِ دَعَائِمِ بَيْتِ

لِتَشْرِكَتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

دَارُ الْكُتُبِ الْعَالَمِيَّةِ

بِكَيْرُوت - لُبْنَان

واحسن في الجنبه شواه * كتابا ٣ لم ير مثله في الاصول * وما كتب عليه من الشروح

غاية السؤال * اردت

ان اخلص عليه شرحا

سالكا طريق الاختصار

* ومقتصر على ايسر

شيء يمكن عليه الاختصار

* ليغني حله في الاسفار

* عن كثرة الاسفار *

وبعين بما يجاز الفاضل على

سرعة الاختصار *

فشرعت فيه وبالله

استعين * نعم المولى ونعم

المعين * (الحمد لله الذي

هدانا) اي دلنا وقيل

خلق الهداية فينا (الى

الصراط المستقيم) هو

الشريعة النبوية

(والصلاة) هي من الله

تعالى الرحمة ومن

الملائكة الاستغفار

ومن المؤمنين الدعاء

(على من اختص بالخلق)

هو ملكية يصدر بها عن

النفس افعال بسهولة

من غير سبق روية

(٦) اي فقط (٧) قوله

ايفاع الامل منادى

حذف منه حرف النداء

والايفاع جمع واحده

اليفع بالتحريك ومعناه

تشرحه شرحا على طريقة الحل * مختصرا مقاصد المتن حل * (٦)

حاويا على عوائدها البديعة * خاويا عن زوائدها البشيعية * وعلى

لطائف فوائدها جيدة جديدة * وشرائف فرائدها سديدة سديدة * فقلت

لهم اني * وهن العظم مني * ووهنت الطبيعة والقوى * وفاحت

القطعية والجوى * ولحبت ولازبنى عدة العلل * ووجبت وقاربني

علدة الاجل * مع انكدار او اني بفقد مال وخول * وانتشار

جناني من ثبات وحول * والعلم حال حاله الى التحول وبطل * والجهل

جال جاهه الى الفحول ونطل * فابن الصفا هيهاث ايفاع الامل * (٧)

فاعدوا الاخاح على ثانيا * وعنان الاقتراح الى ثانيا * فنظرت لو كرر

الاعتذار والالتماس * لوصل الى ضرب الخاسر باسداس * (٨) فلاح الى

ان ليس فيه فلاح * سوى اسعاف حاجتهم والانجاح * فايقتهم كلامهم *

وشرعت مر امهم * متوكلا على ربي الوهاب * انه ملهم الصواب * نعم المرجع

والمآب * (الحمد لله الذي هدانا) اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا وهي

الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشف وذكر الامام

الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب او وصل

اليه بالفعل او لافانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى (انك لا تهدي

من احببت ولكن الله يهدي من يشاء) وقوله تعالى (وامامود فهديناهم

فاستحبوا العمى على الهدى) لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر

ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء * استدلل

ازمخشري في الكشف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها

الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها (٩) لم ار

في ارادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى (الى الصراط المستقيم)

وهو الشريعة النبوية والملة الخيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال

لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية

استفادتها (والصلاة على من اختص بالخلق) وهو ملكة تصدر بها

الغلام المترعرع المتقارب حد عشرين اه (مصححه) (٨) اي الى المكر والخديعة (٩) دفعه (نسخه)

(العظيم) وصف به اقتفاء بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واسارة الى ان المختص به

هو محمد عليه السلام
ولذا لم يذكر اسمه (وعلى
آله) هم من جهة النسب
اولاد علي وجعفر
وعقيل والعباس ومن
جهة الدين كل مؤمن
تقى (الذين قاموا بنصرة
الدين القويم) هو وضع
الهي سائق لذوى
العقول باختيارهم
المحمود الى الخير بالذات
(اعلم) كلمة تذكر في ابتداء
الكلام تنبها على ان
ما بعده مما يجب الاصغاء
اليه (ان اصول الشرع)
الاصل ما يتبنى عليه غيره
والشرع الاظهار اما
بمعنى الفاعل او المفعول
او اسم لهذا الدين
وعبر به دون الفقه ليعم
الكلام وفيه بحث
فالاولى بمعنى المشروع
ليرادف الفقه وهو علم
باحوال الادلة الموصلة
الى الاحكام الشرعية
على وجه كلي
(٢) كالذهاب الى
المرعى عند الصباح
والرجوع عنه عند

عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية (العظيم) وصفه بالعظيم
اتباعا لقوله تعالى (وانك لعلى خلق عظيم) واسارة الى ان المختص به
هو محمد عليه السلام ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضى الله عنها كان
خلق النبي عليه السلام القرآن يعنى تأدب بآداب القرآن قبل مدارعظم
الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى احتماله ورسول الله صلى الله عليه
وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى فى معروفه ولا تبسطها كل
البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى وهو عليه الصلاة والسلام
كان صبوراً لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام (صل من
قطعك واعف عن ظلمك وأحسن الى من اساء اليك) وما امر النبي عليه
السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين
القويم) اى المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال
الله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً) فالدين مقول عليهما بالاشتراك
اللفظى وعلى الاديان الحق بالاشتراك المعنوى بالتشكيك لان بعض الاديان
اشد من بعض كيفية وكية وماشانه ذلك لا يكون متواطئاً الدين وضع
الهي سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات* احترز بقوله
الهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير
السائقة كائنات الارض وبقوله لذوى العقول عن افعال الحيوانات المختصة
بالاحيان (٢) وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات
(٣) وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع
الالهى بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك* والخير حصول الشئ لما من شأنه ان
يكون حاصله اى يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتبارى
فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال
ومن حيث انه مؤثر (٤) خير (اعلم ان اصول الشرع) ذكر اعلم
تنبها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما فى قوله تعالى (فاعلم انه
لا اله الا الله) كل مفهوم مركب لابد من تصور طرفيه ولو بوجه
فبقول الاصل ما يتبنى عليه غيره من حيث انه يتبنى عليه وهذا القيد

العشاء اه (٣) من الجوع والعطش والخوف والغضب اه (٤) اى مختار من آثرت كذا (لا بد)
على كذا (عن محمى زاده) قوله يتبنى بصيغة المجهول فانه متعد ولم يتنبه له الشارح فيما يأتى اه (مصححه)

لا بد منه اذرب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والاطهار قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) اى بين واظهر * قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اى الشارع وهو الله تعالى او الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون اللام فيه للجنس وازافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثلاثة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حل المصدر على معناه كما فى قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان * والاظهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شريعة محمد عليه السلام وفى صحاح الجوهرى الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين * وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافاد الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا * ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلانسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعانى الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام القرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح (ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة) قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه وعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما (والاصل الرابع القياس) انما اطلقه اختصارا وقيدته فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله تعالى (ولا تقر بهن حتى يطهرن) فان حرمة القربان

(ثلاثة) التنوين بدل اشياء (الكتاب) قدم لاصالته من كل وجه (والسنة) عقب بها الكتاب لتوقف حجيتها عليه (واجماع الامة) اخره عنهما لتوقف حجيته عليهما (والاصل الرابع القياس) المستنبط منها افرد بالذكر لانها اصول للكلام والفقه وهو للفقه او الاشارة الى انحطاطه عنها لانه فرع بالنسبة اليها وبيان الانحصار ان ما هو حجة فى حقنا ان كان من الله فالكتاب والا فذلك الغير اما من الرسول فالسنة والا فان اتفقت الآراء فالاجماع والا فالقياس

معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطه فحرم ومثل الاستنباط من السنة قوله عليه السلام (الهرة ليست بنحسة لانهما من الطوافين عليكم) فاذا عرفنا علمية الطواف قسنا عليها سوا كن البيوت ومثل الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطأ الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا * فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس * قلنا افرد بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط اوللاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع بالنسبة الى الثلثة اوللانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يبصر اليه الا عند العجز عنها * فان قلت الآية المؤولة والعام بخصوص والاجماع المنقول اليها بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي * قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالمعارض وامر القياس بالعكس * فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها * قلنا ذلك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اوللان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة (٧) فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله * قلنا اشترط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجاعهم على بيع التعاطى واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحرى وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد صارت

(٧) المذكورة في حديث الربا وهي الذهب والفضة والخنطة والشعير والتمر والملح فان الربا كان خاصا بتفسيره عليه السلام ثم عم في كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس كما يحكى في محله اه من حاشية عزيمى زاده (كتبه المصحح)

شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع
العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة والعمل
بالتحرى عمل بالسنة لانها وردت في جوازها عند الحاجة والعمل بالاثار
عمل بقوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) وجه
الحصر على الاربعة ان ما هو الملح في حقنا ان كان من الله تعالى فهو
الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من
غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان
يستدل فيه بالاستقراء (اما الكتاب) اللام فيه للعهد وهو ماسبق ذكره
وهو في اللغة اسم للمكتوب الا انه غلب في عرف الشرع على كتاب الله
المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه
(فالقرآن) وهو في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على
المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر
من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان المجموع
تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء
على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في
اللغة كذا في التلويح (المنزل على الرسول) صفة كاشفة للقرآن اى على
رسولنا اللام فيه بدل من الاضافة اول العهد لكونه عليه السلام معروفا
بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب
السموية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت
الفاظ القرآن (المكتوب في المصاحف) وهو ما جمع فيه صحائف القرآن
وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل (الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجوهما نكالا من الله) اى على تقدير الاحصان * فان قلت ان
اردت من المحصف ما قلت يلزم الدور لان تصور المحصف موقوف على
تصور القرآن والقرآن موقوف على المحصف واللام لم يخرج ما نسخت
تلاوته فلا يطرد التعريف * قلنا تصور المحصف موقوف على تصور القرآن
بفهوم شخصى معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه

(اما الكتاب) اللام
للعهد الذكري وهو
اسم للمكتوب غلب
على كتاب الله تعالى
(فالقرآن) وهو مصدر
كالغفران اريد به المقروء
فيتناول المنزل وغيره
(المنزل) خرج غيره
(على الرسول عليه
السلام) خرج المنزل
على سائر الانبياء
(المكتوب في المصاحف)
خرج ما نسخت تلاوته
وبقيت احكامه (المنقول
عنه نقلا متواترا)
خرج المنقول بالاحاد
كقراءة ابى فعدة من
ايام اخر متابعات وانه
مكتوب في مصحفه

ويتدار سونه والقرآن بمفهومه العامى موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور * فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية * قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعى والدليل عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ القرآن فى عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلى يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة بهما وهى كونه منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا اليها نقلا متواترا ولم يتعرض بكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقرآن مفهوم شخصى فى العرف العام وهو الذى قسم الى سور وآيات ومفهوم كلى فى عرفهم الخاص وهو دليل الفقه (المنقول عنه عليه السلام نقلا متواترا) وهو ما امتنع فيه تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابى بن كعب رضى الله تعالى عنه (فعدة من ايام اخر متابعات) لانها ثابتة بطريق الآحاد * فان قلت قراءته خرجت بقوله فى المصاحف لان قراءته مكتوبة فى مصحفه لافى المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه * قلنا الالف واللام فى الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله فى المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله فى المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم (بلا شبهة) احترز به عن القراءة الشابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (فاقطعوا ايمانهما) هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقول بلا شبهة يكون تأكيدا ومما يورد على التعريف التسمية فى اوائل السور (٤) فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب ابى حنيفة رحمه الله لانه لم يكفر

(بلا شبهة) خرج ما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه مما نقل بطريق الشهرة فان المشهور آحاد الاصل متواتر الفرع حتى قيل انه احد قسمى المتواتر

(٤) قيد به فان البسمة الواقعة فى سورة النمل لم يشك فى قرآنتها احد انما الخلاف فى التى فى اوائل السور واستوفاه المولى ابو السعود فى تفسيره وانا ترجحت ما ذكره فيما كتبت على هذا المتن والله سبحانه هو الموفق (مصححه)

منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين
السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة
ولامن آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم يحز بها
الصلاة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما
جازت لقصد التين بجواز قراءة (الحمد لله رب العالمين) عند قصد الشكر
لا التلاوة (وهو اسم للنظم والمعنى) وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي
هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللاك في السالك
بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ
في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص وغيره مطلقا لامن حيث
انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي المنار افاضة
الانوار وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول المصنف قال او لا وهو اسم
للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قصما ومن جملة ذلك الخاص
والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن
لاحتماله فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا
في المكتوب في المصاحف لا المعنى القاسم بذات الله تعالى (٥) ولم يرد به
ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما
يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظمهما مبالا بل نظم دال على المعنى
لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته
قبل يوم القيامة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب
ابن حنيفة (٦) ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلاة من غير عذر مع
ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى (٧) لانه لم يجعل
النظم ركنا لازما في الصلاة (٨) واقام العبارة الفارسية مقام النظم
كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب (٩) والاصح
انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه
احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة

(وهو) اي القرآن
(اسم للنظم والمعنى)
جميعا عند الجمهور غير
ان النظم لم يجعل لازما
في حق جواز الصلاة
خاصة اماما مطلقا وعند
العجز والمراد بالنظم
العبارات التي يشتمل
عليها المصاحف والمعنى
ما يدل عليه العبارات
(٥) قوله ولم يرد به
ابتداء كلام ولا تعلق له
بما قبله (عزى زاده)
(٦) قوله وهو مذهب
ابن حنيفة هو ايضا
داخل في الزعم اه
(عزى زاده)
(٧) يعني عند الامام
ابن حنيفة ايضا اه
(عزى زاده)
(٨) اي في حالتي العجز
والاختيار (عزى زاده)
(٩) والمناجاة تحصل
بالمعاني والضمير في لانها
للصلاة (عزى زاده)

(وانما تعرف احكام الشرع) اى لاتعرف احكام الشارع ﴿ ١٠ ﴾ الثابتة بالقرآن واحكام شريعة

محمد عليه السلام الثابتة به الا (بمعرفة اقسامها) اى اقسام النظم والمعنى (وذلك)

اى المذكور وهو اقساما منها (اربعة) وكل قسم منها اربعة ايضا لان المفهوم من النظم اما راجع الى النظم فقط والى غيره والاول هو الاول والثانى اما راجع الى تصرف المتكلم او السامع والاول اما تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع او غير ذلك والاول والثانى والثالث وما يرجع الى السامع هو الرابع (الاول فى وجوه النظم) وجه الشئ طريقه وقدم النظم لان التصرف فى اللفظ مقدم عليه فى المعنى طبعاً فقدم وضعاً (صيغة ولغة) قيل لكل لفظ معنى لغوى وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغى وهو ما يفهم

فى المصاحف (٤) اوجواز الصلاة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى (وانما تعرف احكام الشرع) اى الاحكام الثابتة فى الشرع المتعلقة بالقرآن احتزبه عن القصص والامثال والمواظ الواردة فى القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما (بمعرفة اقسامها) اى اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط (وذلك) اى اقسامها على تأويل المذكور (اربعة) وكل قسم منها اربعة ايضا واقسام كلها مذكورة فى المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالة على معناه او بحسب استعماله فى معناه فان كان بحسب دلالة فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثانى وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثانى فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص (الاول فى وجوه النظم) قيل وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اى فى اعتبارات النظم (صيغة ولغة) فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة فى ذكرها وكان ينبغى ان يقول فى وجوه النظم وضعا لغوة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة وغيرهما قلنا اللغة وان شملت على دلالة المادة والهئية الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه فى وجوه النظم هئية ومادة كقوله تعالى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) الاسراء هو الا ذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الا ذهاب او هو من قبيل التعميم بعيد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصاً وعموماً تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عم الكلام والصلاة والزكاة

من هئئته اى حركاته وسكناته فالمفهوم من حروف ضرب نفس الضرب ومن هئئته وقوع الفعل فى الزمن الماضى وقيل الاظهر الترادف وفيه نظر (٤) وكذا غير منزلة وغير منقولة نقلاً متواتراً (عزى زاده)

(وهي اربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول) لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص اولا كثر فان شمل الكل فعام والافشارك ان ١١ لم يترجم واحد بالرأى وان ترجم فؤول (والثاني

في وجوه البيان بذلك
النظم) اى كيف يظهر
المعنى بالنظم جليا
او خفيا والجلي مسوق
اولا محتمل للتخصيص
والجواز اولا محتمل للنسخ
اولا والخفى على هذا
(وهي اربعة ايضا
الظاهر والنص والمفسر

والحكم) لان معناه
اما ظاهر اولا فان ظهر
فاما ان يحتمل التأويل
اولا فان احتمل فان كان
الظهور بمجرد الصيغة
فالظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل
النسخ فالمفسر والا
فالحكم (ولهذه الاربعة
اربعة اخرى تقابلها
وهي الخفى والمشكل
والجمل والمتشابه)
لانه ان خفى معناه
فخفاؤه اما لغير الصيغة
او لنفسها والاول الخفى
والثاني ان امكن
ادراكه بالتأمل
فالمشكل والا فان كان
البيان مرجوّا فالجمل
والا فالمتشابه (والثالث

ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالهما في المعاني الشرعية
بجواز والجواز خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال
وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى
بالصيغة والوضع (وهي اربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول)
لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما
ان يدل على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام
وان كان الثاني فان ترجم البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشارك
(والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر
والنص والمفسر والحكم) لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولا
فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه
بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ
فهو المفسر والا فهو الحكم (ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي
الخفى والمشكل والجمل والمتشابه) لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة او لنفسها فالاول الخفى والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو
المشكل والا فان كان البيان مرجوّا فهو الجمل والا فهو المتشابه
فان قيل اقسام المقابل لتخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان
او داخله فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي
ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة
اجيب بانها داخله ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام
المقابل تميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة
عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم
والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة
احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال
والاجال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل داخل في الاقسام الاربعة
(والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة
والجواز والصريح والكنائية) لانه ان استعمل في موضعه حقيقة
والا فبجواز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال

في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا الحقيقة والجواز والصريح والكنائية (لانه ان استعمل فيما
وضع له لحقيقة والانجواز وكل منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فصريح والا فكناية

وجوه الوقوف على
المراد وهي اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة
النص وبشارته
وبدلته وباقتضائه
لان المستدل اما باللفظ
او بالمعنى فالاول ان كان
مسوقا فالعبارة والا
فالاشارة والثاني
ان كان مفهوما لغة
فالدلالة والا فان كان
مفهوما مشرعا فالافتضاء
والافتقار للتمسكات الفاسدة
وسيجئ والاولى
في الكل الاستقراء
(وبعد معرفة هذه
الاقسام) الاربعة
المنقسمة الى عشرين
(قسم خامس يشمل
الكل وهو اربعة ايضا
معرفة مواضعها)
اي مواضع اشتقاقها
كالخاص مأخوذ
من اخص بكذا
(وترتيبها) فيعرف
الراجح والرجوح
فيقدم الراجح عند
التعارض (ومعانيها)
فيعرف المفهوم من

فهو الصريح والافهوا الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى
(والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد) بذلك النظم (وهي اربعة
ايضا الاستدلال بعبارة النص وبشارته وبدلته وباقتضائه) لان مفهومه
ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة
النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف
فبالافتضاء وان استفيد من المفهوم القوي فهو بالدلالة وان لم يستفد
من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة وسيجئ بيانها
والاولى ان يتمك في الاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب بما يمكن
ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح
لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره
لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن
ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم
خامس) على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس (يشمل الكل)
اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص
والجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام
وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج
بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار
العقل اذ جيع القرآن ينقسم على اقسام فباستقرار يشمل على القسم الاول
وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة
تقسيمات لا قسيمات (وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها) اي مواضع اخذ
تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اخص بكذا
وقس عليه سائر اسماء الاقسام (وترتيبها) اراد به ان يعرف المستدل الراجح
والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر
(ومعانيها) اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا (واحكامها)
من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه * فان قلت الاقسام
الاربعة لاشك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام
معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك

العبارة لغويا كان او شرعيا (واحكامها) اي كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فبلغت الثمانين

قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا
والحق ان اطلاق الاقسام على الابعة ايضا مجاز لان الاقسام انما
تكون مقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا
ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص (اما الخاص
فكل لفظ) وهو كالجنس متناول للمهمات والمستعملات وما يكون
دلالته بالطبع او بالعقل (وضع لمعنى واحد) خرج به مالم يكن دلالته
بالوضع والمشارك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر (معلوم)
خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لاحاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى فى اصل
وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعانى بعوارض الاستعمال
لكنه احتراز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترازه عن المشترك فانه
موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد
منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات
لاينا فيه ولهذا جعلنا الرتبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما
لذات مرفوعة ولا ايهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون
كافرة او مؤمنة (على الافراد) صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ
متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع
لن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين
فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد * فان قلت كلمة كل مستنكرة
فى التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة * قلنا لاستبعاد اذا كان
غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد للحقائق
ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من
جهة واحدة (وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص
النوع او خصوص العين كالتسمية ورجل وزيد) لما كان مقصود
الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل
والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة

(اما الخاص فكل لفظ)
وهو كالجنس (وضع
لمعنى واحد) خرج
المهمات وما كان
دلالته بالطبع (معلوم)
خرج المشترك (على
الافراد) خرج العام
(وهو) اى الخاص
(اما ان يكون خصوص
الجنس) ان كان اللفظ
مشتملا على كثيرين
متفاوتين فى احكام
الشرع (او خصوص
النوع) ان كان مشتملا
على كثيرين متفقين
فى الحكم (او خصوص
العين) ان كان له
معنى واحد حقيقة
(كالانسان) مثال
للجنس الخاص فانه
مشتمل على الرجل والمرأة
والحكم بينهما متفاوت
(ورجل) للنوع الخاص
(وزيد) للعين الخاص
وهذا فقهي لا منطقي

لم ينقص البيع واللفظ المشتل على كثيرين متفقين في الحكم نوما خاصا
 كالرجل * فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم
 كالجنون وغيره * قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم
 من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينيا خاصا كزيد
 فان قلت العين اولى بهذا الاسم (٣) من غيره لعدم احتمال الشركة
 فيه فكان بالتقديم اولى * قلنا انما قدم الكللى لانه جزء الجزئى ولا شك
 في تقدمه طبعاً فقدمه وضعاً للتناسب (وحكمه) اى الاثر الثابت
 للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة (ان يتناول
 المخصوص قطعاً) تميز اى قطعاً ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب
 الحكم بالعلم عليه * فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز * قلت
 الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان من
 لم يقيم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلاً لا يلام
 (ولا يحتمل البيان) اى بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير * فان قلت
 هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال
 البيان وكذا بالعكس فائى فائدة في ذكره * قلت القول الاول لبيان
 المذهب والثانى لنفى زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا
 الزيادة عليه بخبر الواحد (لكونه بينا) لان البيان اما لاثبات الظهور
 وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهى لازمته واثبات الثابت اونفى المنفى
 محال * لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان
 والدليل كونه بينا في نفسه (فلا يجوز) هذا تقريع لما ذكره من قوله
 ولا يحتمل البيان (الحاق التعديل) اى الطمانينة في الركوع والسجود
 والاستواء في القومة والجلسة بين السجدين الثابت بخبر الواحد
 وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى في المسجد وترك التعديل (قم فصل
 فانك لم تصل) بياناً (بامر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى (واركعوا
 واسجدوا) (على سبيل الفرض) كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعى
 لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا
 السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان

(وحكمه) اى الاثر
 الثابت به (ان يتناول
 المخصوص قطعاً) اى
 على وجه انقطع ارادة
 الغير عنه (ولا يحتمل
 البيان) اى بيان التفسير
 وهذا مع الاول يتلازمان
 لكن الاول لبيان المذهب
 والثانى لنفى قول البعض
 (لكونه بينا) فيؤدى
 الى تحصيل الحاصل
 واذا لم يحتمل البيان
 (فلا يجوز الحاق
 التعديل) وهو الطمانينة
 في الركوع والسجود
 والاستواء في القومة
 والجلسة بين السجدين
 الثابت بخبر الواحد
 وهو قوله عليه السلام
 لاعرابى قم فصل فانك
 لم تصل (بامر الركوع
 والسجود) وهو قوله
 تعالى واركعوا واسجدوا
 (على سبيل الفرض) كما
 قال ابو يوسف والشافعى
 لانه خاص معلوم
 معناه وهو الميلان
 عن الاستواء ووضع
 الجبهة على الارض

لكن يلحق به واجبا ليكون عملاً بالدليلين (٣) اى اسم الخاص اه (عزى زاده) (ومن)

(٩) من زاد متعبدا والمفعول ﴿ ١٥ ﴾ محذوف اي زائدا شيئا اه (عزمي زاده)

(وبطل شرط الولاء)
وهو ان يتتابع في افعال
الوضوء بحيث لا يحذف
عضو قبل اتمامه مع
اعتدال الهواء كما قال
مالك لمواظبته عليه
السلام (والترتيب)
وهو ان يراعى النسق
المذكور في الآية كما
قال الشافعي لقوله عليه
السلام لا يقبل الله
صلاة امرئ حتى
يضع الطهور وما وضعه
فيغسل وجهه ثم
يده كلمة ثم للترتيب
(والتسمية) كما قال
مالك واصحاب الظواهر
لقوله عليه السلام
لا صلاة لمن لم يسم
الله (والنية) وهي ان
يقصد استباحة الصلاة
كما قال الشافعي لقوله
عليه السلام انما الاعمال
بانيات (في آية الوضوء)
وهي فاغسلوا وجوهكم
الآية لان قوله فاغسلوا
وامسحوا خاصان
معلوم معناهما وهو
الاسالة والاصابة
فاشترط هذه الاشياء

ومن الحق التعديل به فجعله فرضا يكون زائدا (٩) على النص بخبر الواحد
وذا لا يجوز * فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن
لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان * قلنا
لانسلم ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكن
احتمال لم ينشأ عن دليل وقد تقدم هجرانه وقيد بقوله على سبيل الفرض
لان الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز
نظرا الى دليله (وبطل شرط الولاء) بكسر الواو وهو ان يتتابع
في افعال الوضوء بحيث لا يحذف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء
وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واضب عليه
ولو جاز تركه لفعله مرة تعليميا للجواز (والترتيب) وهو شرط عند
الشافعي لقوله عليه السلام (لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور
وما وضعه فيغسل وجهه ثم يديه) كلمة ثم للترتيب (والتسمية) وهو شرط
عند مالك لقوله عليه السلام (لا وضوء لمن يسم الله تعالى) (والنية) وهو
ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة وهي شرط عند الشافعي لقوله
عليه السلام (انما الاعمال بالنيات) (في آية الوضوء) وهي قوله تعالى
(فاغسلوا وجوهكم وايديكم) الآية لان قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم
وامسحوا برؤوسكم) خاصان معلوم معناهما وهو الاسالة والاصابة
واشترط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخه
فيبطل * فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم
التعديل في الصلاة * قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل
الصلاة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه
نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع
والصلاة تلزم بهما كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين
الوضوء والصلاة وليس الكلام فيهما (٧) بل في مكمليهما ومكملها
لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة عن الصلاة
غير ملزم فالوجه ان يقال الادلة السمية اربعة انواع قطعي الثبوت
والدلالة كالنصوص المفسرة والحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت

يكون زيادة على النص ونسخنا (٧) بل في حكمهما ومكملهما وكلاهما لا يلزمان (نسخه)

ظنى الدلالة كالأيات المؤولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة كإخبار الآحاد
التي مفهوماتها قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها
ظنية فبالاول يثبت الفرض والثانى والثالث الوجوب وبالرابع السنة
او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخير التعديل من القسم الثالث
لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابى (قم فصل فانك لم تصل)
والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب
فى العبادات والوضوء ليس بعبادة (٢) وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل
لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاية وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على
الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على
المضخصة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى
انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه
(والطهارة) اى بطل شرط الطهارة (فى آية الطواف) وهى قوله
تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اى القديم لانه اول بيت وضع للناس
قال الشافعى الطهارة شرط فى طواف الزيارة لقوله عليه السلام
(الا لايطوفن بهذا البيت محدث ولاعريان) وقلنا شرطيتها باطلة لان
الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا
على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل
فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت
بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداءه من الحجر الاسود * قلنا لا اجمال
فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها فى معنى الطواف واجاله كان
بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحقق خبر العدد والابتداء بيانه واجاله
بهذا الوجه لا ينافى عدم اجاله بوجه آخر كفى مسح الرأس فانه مجمل
بحسب مقداره وغير مجمل بحسب محله * لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به
قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة باذنى ما يطلق
عليه اسم البعض * لانا نقول قدره الشافعى بثلاث شعرات كذا
قاله الامام المرخسى لكنه مدفوع لان من مسح برأسه ثلاث شعرات
لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا او لان ذلك

(و) شرط (الطهارة
فى آية الطواف) وهى
قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق كما قال
الشافعى لقوله عليه
السلام لايطوفن بهذا
البيت محدث ولاعريان
لانه خاص معلوم معناه
هو الدوران

(٢) قوله والوضوء
ليس بعبادة فيه
اشارة الى ان الكلام
فى الوضوء الذى هو
مفتاح الصلاة واما
الذى هو قرينة فيفتقر
الى النية بخلاف
اذ بها يتمر العبادة عن
العادة على ما صرح
به صاحب التلويح
فى مباحث النسخ اه
(عزى زاده)

قوله اى بطل تأويل الخ اشار به ﴿ ١٧ ﴾ الى ان التأويل مرفوع لعطفه على فاعل بطل بخلاف البواقى

فانها مجرد روات لعطفها
على المضاف اليه
(عزى زاده)

(والتأويل) اى بطل

تأويل الشافعى القروء

(بالاطهار فى آية

التربص) وهى

والمطلقات يتربصن

بأنفسهن ثلاثة قروء

لان الثلاثة اسم خاص

لعدد معلوم وحله

على الاطهار يوجب

انقاص العدد عن

الثلاثة فيما اذا طلقها

فى الطهر فانه يحسب

من العدة فيكون العدة

قرئين وبعض الثالث

بخلاف حله على

الحيض لانه لا تحسب

تلك الحيضة بالاتفاق

فيكون موافقا للكتاب

قوله لان المعتبر هو

الطهر المتخلل بين الدمين

والا لزم انقضاء العدة

بطهر واحد بل اقل

ضرورة اشتماله على

ثلاثة اطهار او اكثر

بحسب الساعات وهذا

دفع لما عسى ان يورد

يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة * ولقائل ان يقول
لانسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضى التكرار ولا نسلم الاجمال
من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة
وبها يجوز الزيادة على الكتاب (والتأويل) اى بطل تأويل الشافعى
رحم الله القروء (بالاطهار فى آية التربص) وهى قوله عز وجل
(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يعنى ليربصن المطلقا المدخول
بهن (٥) من ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء والقرء مشترك يستعمل فى الطهر
والحيض حل الشافعى القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى (يا ايها النبی
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) فان اللام تجئ بمعنى الوقت كقولك
أتك لصلاة الظهر اى وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان
المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا فى حالة الحيض وليس كذلك
لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء فى الثلاثة تدل على ان الاطهار مرادة
من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد عكس التوانيت
والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما فى قولهم * لدوا للموت وابنوا
للخراب * او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق
عليها بدليل قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (فطلقوهن لقبل عدتهن)
كذا روى عن الزهرى وقتادة وفى الكشف معنى الآية مستقبلا لعدتهن
وعن الثانى ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد فى تسمية
شئ واحد باسم المذكر والمؤنث كالخنطة والبرق لما اضيفت الثلاثة الى المذكر
روعى علامة التذكير * وقلنا هذا باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو حل
القروء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانها اذا طلقها فى الطهر يجعل
الشافعى ذلك الطهر محسوبا من العدة فتكون العدة قرئين وبعض الثالث
لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا لنص الكتاب فلو حلناه
على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون
الاقراء ثلاثة كاملة * فان قلت الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة
واذا حل القرء على الحيض يلزم الزيادة لانه لو طلقها فى الحيض
لم يحسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلاثة قروء وبعض قرء

(٢)

من ان ذلك انما يكون اذا لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع اه (عزى زاده)

زاده المصحح (٥) وفى نسخة المحشى المدخولات بها وفيه نظر اه (مصححه)

(ومحلية الزوج الثاني) جواب سؤال تقديره انكم قلتم الخاص لا يحتمل البيان فلا يزداد عليه وانكم زدت عليه في مسألة التحليل والهدم بيانه ان الله تعالى قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد من الطلاق الثالث بالاجماع وكلمة حتى خاص ١٨ معناه الغاية وهي منهية فقط فاذا انتهى المعنى ثبت الحكم

فيما بعده بالسبب السابق فهنا يكون اصابة الثاني منهية للحرمة الغليظة ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها اجنبية من بنات آدم عليه السلام فجعل الثاني مثبتا لحلا جديدا نسخ وابطال واذا كان غاية فوجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة كما هو قول محمد والشافعي والجواب ان محلية الثاني انما ثبت (بحديث العسيلة) وهو قوله عليه السلام لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعد الرجن بن الزبير ثم جاءت تنهيه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدة ثوبى قال عليه السلام اريدن ان تعودى الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تدوى من عسيلته ويدوق هو من عسيلتك غبي عليه السلام عدم العود بنذوق العسيلة فاذا وجد وجد العود والعود دالى الحالة الاولى وفيها كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الثاني مثبتا للحل الذي

قلنا ذلك البعض لما لم يحسب من العدة لم يكن العدة الاثثة قروء * فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلناه * الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه (ومحلية الزوج الثاني) اى كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت (بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فتروجت باخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابى حنيفة وابى يوسف تعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بمابقى من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني مادون الثلاث وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثاني في الطلقات الثلاث مثبت للحل الجديد عندهما وغاية الحرمه الغليظة عندهم فن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محلا فالاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمه لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى (فان طلقها (٥) فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فآله تعالى جعل الزوج الثاني غاية الحرمه الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعه للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمه فقط وانما ثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بآيائه لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثاني غاية الحرمه الغليظة وكونه غاية للحرمه الغليظة يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المعنى وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضى خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذا اصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب المصنف عنهم بان محلية الزوج الثاني تثبت

وعدم فتعود بثلاث تطليقات (لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) ليزم ما ذكره والنص ساكت عن كون الثاني مثبتا للحل ام لا فابطال وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت لا يجوز (٥) والمراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع (عزمي)

(ويطلان العصمة عن المسروق) ﴿١٩﴾ جواب سؤال ايضا وهو ان الشافعي قال الواجب

بالنص القطع وهو
خاص بمعناه الابانة
فن جعله مبطلا لعصمة
المال التي كانت ثابته
قبله بالرأى او بخبر
الواحد فقد وقع
فيما ابى والجواب
انما بطلت العصمة
(بقوله تعالى جزاء)
فالجزاء ذكر مطلقا
والطلق منه ما يلزم
حق الله تعالى وما يلزم
حقه على الخصوص
انما يلزم بهتك حرمة
هي له على الخصوص
ليكون الجزاء وفاقا و اذا
استخلصها لنفسه لا يبقى
للبعد ضرورة فلا يجتمع
القطع والضمان كما هو
ظاهر المذهب (لا بقوله
فاقطعوا) ليلزم ما ذكر
(٢) هو بكسر الراء
وبالقائه والعين المهملة
(عزمي زاده)

(٣) قوله ثم تكذب بعبد
الرحمن بن الزبير يفتح
الزاي وكسر الباء بلا
خلاف وكان عبد
الرحمن صحابيا والزبير
قتل يهوديا في غزوة بن

بحديث العسيلة وهو ماروي انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة (٢)
وقد طلقها ثلاثا (٣) نكحت يعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالغنة
وقالت ما وجدته الا كهدة ثوبى (٤) اتريدين ان تعودى الى رفاعة قالت نعم
فقال عليه السلام (لا حتى تدوقى من عسيلته ويدوق هو من عسيلتك)
غبي عليه الصلاة والسلام عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق
وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب
السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فذلك الحالة لا تكون الاحلا
جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة
يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذى عدم فتعود
بثلاث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثانى
محلا وقد سماه النبي عليه السلام محلا في قوله (لعن الله المحلل والمحلل له)
فان قلت مامعنى لعنهما * قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق
والنكاح شرع للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له
لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خسا ستها
لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لاحقيقة اللعن لان النبي عليه السلام
ما بعث لعانا * قال صاحب الكشف تحليله لا ينافى كونه غاية لجواز ان يكون
مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بمخاص بل عمل
بمخاصين الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة
لان الزوج الثانى اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان
غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافى اللوازم يدل على تنافى المزومات * فان قلت
الحل ثابت فى الطلقتين فلو كان الثانى محلا يلزم اثبات الثابت * قلنا لانسلم
لزومه لان الثانى اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا
كاملا العسيلتان كنايةتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان
غيوبة الحشفة كافية فى الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهى ان الانزال
غير مشروط لانه شبع ﴿ويطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء
لا بقوله فاقطعوا﴾ اعلم ان القطع فى السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا
سواء هلك المال فى يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما

قريظة (عزمي زاده) (٤) قوله كهدة ثوبى هذب الثوب بالضم وبضمين خيوطه فى اطرافه واحدته
هدة يقال بالتركي سنجف والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف اه (عزمي زاده)

مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجنائية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنائية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام (لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه) لم يكن حاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى (فاقطعوا) لانه لا ينبيء (٧) عن ابطال العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فقد اتيم بما ابتم اشار المصنف رحمه الله الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعنى سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزء لان الجزء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حق الله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجنائية وهى انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جنائية من جميع الوجوه والجنائية على حق العبد جنائية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظه على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه * فان قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر * قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك للمالك ولهذا لو وجدته قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر ببق مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم واما فيما بينه وبين الله فيبقى بالضمان فيما روى عن محمد فان لم يقطع تين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه * قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ

قوله لانهما مختلفان حكما الظاهر في التقرير ان يقال وقال الشافعي يجتمعان لان الله تعالى امر بالقطع وهو خاص في مدلوله ولم ينف الضمان لاصريحا ولا دالة ولا هو من ضروراته لانهما مختلفان الخ اه بخذف من حاشية (عزمي زاده) كتبه مصححه

قوله مصدر جزى بمعنى كفى انظر القاموس ولا تعبأ بما في الحاشية (مصححه)

قوله كالعصير اذا تخمر اى كالعصير للمسلم اذا صار بعد السرقة خرا فانه لا يبقى للعبد بالسرقة منه عصيرا حق فيه فلا يجب الضمان رعاية لحقه لا انتقال حقه اليه تعالى (عزمي زاده) (٧) عن بطلان العصمة (نسخه)

عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمنان * فان قلت قد يوجد العصمة بلاملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولا ملك فيه لاحد * قلنا لانسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لانه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك (ولذلك) اى لكون الخاص قطعيا في معناه (صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى (فان طلقها) وهو معطوف على ما قبله وهو (فان خفتم الايما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ومعنى الآية ان علمتم او ظنتم ابها الحكم ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب (٣) يعنى فان طلقها بعد المراتين سواء كانتا على مال او بدونه فاجب صحته بعده فن ابطال الطلاق بعده لا يكون حاملا بالخاص وهو الفاء (٤) اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى (الطلاق مرتان) يعنى التطبيق الشرعى تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعى لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في ليك يعنى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعة لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع * واجيب عنه بان اتصاله بقوله (الطلاق مرتان) هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعة وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم

(ولذلك) اى لكون
الخاص قطعيا في معناه
(صح ايقاع الطلاق
بعد الخلع) وقال الشافعي
لا يصح

(٣) فانه السابق القريب
فهذا تعليل لوصل
الطلاق بالافتداء
لا بقوله الطلاق مرتان
كما في الحاشية العزمية
(مصححه)

(٤) فالفاء لفظ خاص
للتعقيب وقد عقب
الطلاق بالافتداء (نسخه)

(ووجب مهر المثل بنفس العقد) لا الى وجود الوطأ كما قال الشافعي (في المفوضة) وهي التي زوجت بغير تسمية مهر (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد) وقال الشافعي هو مفوض الى رأى الزوج كما في البيع والاجارة (علا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له) فان الفاء وضعت لمعنى خاص وهو الوصل والتعقيب وقد دخلت على الطلاق فيتصل بالذكور السابق القريب وذلك هو الافتداء فوجب صحته بعد الخلع بقوله تعالى (ان تبغوا باموالكم) فالابتغاء خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد الصحيح والباء للإصاق فيقتضى ان يكون المال ملصقا بالعقد فلا يتراخي عنه الى الوطأ

تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فن ابن يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله (الطلاق مرتان) الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي * قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا * ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال (او تسريح باحسان) فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان أثر التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام (المختلعة لحقها صريح الطلاق مادامت في العدة) (ووجب مهر المثل بنفس العقد) اي بمجرده بلا تأخير (في المفوضة) عندنا وهي بكسر الواو ومن فوّضت امرها الى وليها وزوجها بلامهر وبفتحها من فوّضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطأ * وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر عليه وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المنعة * فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتصف بالطلاق قبل الوطأ قلنا هذا ليس بقياس وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد) عندنا وقال الشافعي تقديره مفوض الى رأى العاقدين كما كان البديل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة (علا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد * ان تبغوا باموالكم) لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة الالف والشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل

مما يحرم ارادة ان تبغوا النساء بالمهور فيكون ان تبغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا (مما وراء ذلكم) والابتغاء هو الطلب بالعقد لابل الجارة والمتعة لقوله تعالى (غير مسافين) والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطأ فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للصاق * فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمت بصحة ذلك * قلت لانسلم الزوم لان المهر لا يتنفي بنفسه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نقياه فن اخر وجوب المهر الى الوطأ فقد خالف النص وبطل مذهبه * فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عليه السلام قال (زوجتكها بماءك من القرآن) فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال * قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء للسيبه للمعاوضة (قد علمنا ما فرضنا عليهم) هذا متعلق بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص بموضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله عليه السلام (لامهر اقل من عشرة دراهم) واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله تعالى (فرضنا) لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع فن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لاعملا به * اعترض عليه بانا لانسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يحكى بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى (سورة انزلناها وفرضناها) اى بيناها وبمعنى الايجاب بل في الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى (عليهم) لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقريئة قوله تعالى (وما ملكت ايمانهم) فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ * ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه (٢) لاسيما في الشرع يقال فرض القاضى النفقة اى قدرها وسمى الفرائض فرائض لكونها سها ما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعانى الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك

وبقوله تعالى (قد علمنا ما فرضنا عليهم) فالفرض خاص معناه التقدير وكذا الكناية في فرضنا خاص يراد به ذات المتكلم فدل على انه مقدر وان مقدره الشارع واصطلاح الزوجين على مقدار يظهر ما كان مقدرا معلوما عنده تعالى

(٢) يعنى بحيث يستغنى الحمل عليه عن القرينة (عن محي زاده)

(٦) كذا وقع في بعض
المعتبرات لكنه مشكل
لان قرينة المشترك انما
هي للارادة لا الدلالة
ولا يذهب عليه ان
الارادة لا تتعلق الا
بمعنى واحد فلا معنى
لاحتياجه الى تعدد
القرائن فكأنه مأخوذ
من الكتب الشافعية
وهم يقولون بعموم
المشترك فليتأمل قاله
الحشي الفاضل
(عزى زاده)
حرره محمده

(ومنه) اى من الخاص
(الامر) لانه وضع
لمعنى معلوم على
الانفرا وهو طلب
الفعل (وهو قول
القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء افعل)
خرج بالقول الفعل
والاشارة بالاستعلاء
الدعاء والالتماس
وبافعل قوله لمن دونه
اوجبت عليك ان
تفعل كذا

والجواز فالجمل على الجواز اولى لان القرينة الواحدة في الجواز كافية وفي المشترك
يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة (٦) ولا نسلم ان قوله تعالى (وما ملكك
ايمانهم) قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكأنه قال
قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكك ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه
الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى (الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض) الى قوله (وكثير من الناس) لان معنى
السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة
وهذا حقيقة وذلك مجاز كذا قال الشراح * وفيه بحث لان حرف العطف
اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعنى يسجد بمعنى
الانقياد واما ان يكون بمثابة من حيث اللفظ والعاملية لامن حيث المعنى
والاول غير جائز لعدم امكانه في بعض المعطوفات لان السجدة بمعنى الانقياد
موجود في جميع الناس لافي كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل
اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب
الاول السفر ومن الثاني استعمال آله الضرب * ويمكن ان يجاب عنه بان عدم
قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني
استعمال آله الضرب والآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد
من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم
فلتضمن معنى الايجاب * ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب ولكن
المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما وجبنا
على الازواج من المهور وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله تعالى
وذلك يجمل في حقنا فبينه النبي عليه السلام بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم
ليس بمقدر فما وجب الله تعالى غير معلوم لنا وذلك يجمل فبينه النبي عليه السلام
(ومنه) اى من الخاص (الامر) وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
افعل) احتز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة بالقيد الثاني عن الدعاء
والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة
الى ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل تمن هو ادنى حالا
من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب

(و المراد)

والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهى القاعدة المشهورة فى استخراج الامر من المضارع كذا فى الشرح الاكلى وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا * اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التشكم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ * ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف او الايمان وهو بالامر (ويختص مراده) (٥) يعنى يختص المراد من الامر وهو الوجوب (بصيغة) افعل (لازمة) لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة * اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المصنف لهما لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة وجانب اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة (حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعى) فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عليه السلام الذى ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذلا خلاف بيننا وبينهم فى ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد

(ويختص مراده) اى المراد من الامر وهو الوجوب (بصيغة) وهى افعل (لازمة) مختصة بذلك المراد فلا يستفاد الوجوب الا منها فقيه رد على من زعم انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة (حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعى) فانهم ذهبوا الى ان فعله عليه السلام الذى ليس بسهو ولا طبع ولا مخصوص به موجب

(٥) اعلم ان لفظ الامر وهو امر اسم وله مسمى وهو صيغة افعل ولها مسمى وهو الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص لما بين الاول شرع فى الثانى (نسخه)

(لنزع عن الوصال وخلع النعال) هذا استدلال على كون الفعل غير موجب وهو ما روى انه عليه السلام واصل وواصل اصحابه فقال عليه السلام منكر اعليهم اني لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وانه عليه السلام خلع نعليه فخلعوا نعالهم فقال بعدما ﴿٢٦﴾ فرغ ما لكم خلعتم نعالكم فقالوا

رايناك القيت نعليك فقال ان جبرائيل اخبرني ان في احدهما قد رايتني انكاره عليه السلام دليل على ان افعاله ليست بموجبة والالزم التناقض (والوجوب استيفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل) هذا جواب عن استدلالهم بما روى انه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فثبت ان فعله عليه السلام موجب وتقرير الجواب ان الوجوب استيفيد بقوله صلوا لا بفعله (وسمى الفعل به لانه سببه) جواب ايضا عن قولهم لو لم يكن معنى الامر مستغادا من الفعل لما سمى الفعل بالامر في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد والجواب انما سمي به

الامن الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى (وما امر فرعون برشيد) اي فعله لان الموصوف بالارشاد هو الفعل وعندنا لا يطلق * تمسكوا بان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال (صلوا كما رأيتموني اصلي) فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب (لنزع عن الوصال) هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام (ايكم مثلي اني ابيت عند ربي (٧) يطعمني ربي ويسقيني) فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم (خلع النعال) وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال (ما حلكم على القائكم نعالكم) قالوا رايناك القيت نعليك فقال (ان جبرائيل اخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليمنحه وليصل فيهما) هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام ولهذا علل بقوله (يطعمني ربي ويسقيني) وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام وهو كان مخصوصا به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امر نابه بقوله تعالى (فاتبعوني يحبك الله) وايضا هذا الدليل مشترك الا لزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم (والوجوب استيفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل) اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث (وسمى الفعل به) اي بالامر (لانه سببه) اي الامر سبب الفعل فهو مأثور به فليل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليي لانه كان له ان يمنع ويقول لانسلم ان المراد من الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به

لانه سببه اذا مرادع الى الفعل فيكون اطلاق اسم السبب على السبب واستعمال صيغة الامر (كالقول) على سبعة اوجه الاتباع كاقبوا الصلاة والندب وافعلوا الخير والاباحة فكلوا انما مسكن عليكم والارشاد وأشهدوا اذا تابعتهم (٧) قوله اني ابيت عند ربي لم يوجد في بعض النسخ

والنقرع واستفزز
 من استطعت منهم
 والتوبخ فئن شاء فليؤمن
 ومن شاء فليكفر
 والسؤال ربنا تقبل منا
 (وموجه) اى الامر
 المطلق (الوجوب)
 عند عامة الفقهاء
 (الالندب) كاذب
 اليه بعضهم مستدلين
 بانه لطلب المأمور
 وذلك يرجح جانب
 الاقدام وادناه الندب
 (والاباحة) كاذب
 اليه بعض اصحاب
 مالك مستدلين بانه
 يقتضى حسن المأمور
 به ومن ضرورته
 التمكن من الاقدام عليه
 (والتوقف) كاذب
 اليه طائفة مستدلين بان
 الصيغة لما استعملت
 لمعان مختلفة لا يتعين
 شئ منها الا بدليل
 لتحقيق المعارضة في
 الاحتمال فيجب التوقف
 حتى يتبين المراد (سواء
 كان بعدا لخطر او قبله)
 هذا رد لقول بعض
 اصحاب الشافعي

كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع
 على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم
 لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل
 اوامر جمع أمرة كأن صيغة افعال جعلت أمرة مجازا وعلى هذا التأويل
 جمع نهى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبني
 على غير واحد نحو اراط في رهط (وموجه) اى موجب الامر المطلق
 (الوجوب بالندب) كاذب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى (فكاتبوهم)
 متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب
 (والاباحة) كقوله تعالى (فاصطادوا) لان الامر يقتضى حسن المأمور به
 ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة (والتوقف) كاذب اليه
 طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه يستعمل في هذه المعاني من
 غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد
 ان يتوقف فيه مالم يوجد قرينة تعين احدها * قلنا هذا فاسد لان الصحابة امثلوا
 امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا
 لطلبوا دليلا آخر للعمل به (سواء كان بعدا لخطر او قبله) يعنى موجبه الوجوب
 عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب
 الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الخطر الوجوب وبعده
 الاباحة كقوله تعالى (واذا حلتم فاصطادوا) قلنا الاباحة ما فهمت من الامر
 بل من قوله تعالى (قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح) والخطر
 السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز أن
 ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الخطر للوجوب كقوله
 تعالى (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) ولئن سلمنا انها فهمت
 من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت فيه قرينة
 على عدم الوجوب وهى ان الاصطیاد شرع لنا ولو وجب لكان علينا
 لانا بان ائتمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض (لانتفاء

ان موجبه في اغلب الاستعمال قبل الخطر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا (لانتفاء

الخيرة عن المأمور بالامر) هذا دليل لقوله وموجه الوجوب وهو قول عامة
 بالامر) هذا دليل عامة الفقهاء (بالنص) وهو
 قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
 قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
 الخيرة وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
 اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لا آدم ورد في
 معرض الذم على المخالفة وهو دليل
 الوجوب (واستحقاق الوعيد لتركه) لقوله
 تعالى فليحذر الذين يخافون عن امره ان
 تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالوعيد
 لا يلحق الا بترك الواجب (و) كذا (دلالة الاجماع)
 فان الامة اجتمعت على وجوب طاعة الله
 ورسوله ولا شك ان ذلك اتيان المأمور به
 فيجب عند وجود الامر الا ان يقوم
 الدليل على غيره

الخيرة عن المأمور بالامر) هذا دليل لقوله وموجه الوجوب وهو قول عامة
 العلماء (بالنص) وهو قوله تعالى (ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك) بعد قوله
 (اسجدوا لا آدم) فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار
 للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنص قوله
 تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
 لهم الخيرة من امرهم) (واستحقاق الوعيد لتركه) لقوله تعالى (فليحذر
 الذين يخافون عن امره) اي امر النبي عليه السلام (ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
 عذاب اليم) فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب
 في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
 ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا* فان قلت
 قوله تعالى (عن امره) ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر
 مأمورا بالحذر* قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر
 عنه وجواز الاستثناء علامة العموم* فان قلت يجوز أن يراد بمخالفة الامر
 انكار حقيقته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به* قلنا موافقة الشيء
 عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته
 تركه واما اعتقاد حقيقة الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيقته
 لا موافقة الامر* فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين
 النزاع* قلنا المفهوم من الآية التهديد والحق الوعيد عليهم فيجب ان
 يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد (ودلالة الاجماع) لانهم
 اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا
 لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا
 لم يرخص الطالب في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل
 وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال
 دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل
 عليه* فان قلت لانسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب
 ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك ثبت الوجوب

(والمعقول) وهو ان

الامر احد تصاريف

الفعل وسائرهما

يقضى وجود الفعل

لا محالة فكذا هذا

لكنه يطلق على

النسب والاباحة

(واذا اريد به الاباحة

او النذب) فهل يكون

بطريق الحقيقة او

المجاز (ف قيل انه

حقيقة) وهو مختار

فخر الاسلام (لانه

بعضه) اى الاباحة

جزء من الوجوب اذ

الشيء مالم يكن مباحا

لا يكون واجبا وكذا

النذب لان الواجب ما

يثاب على فعله ويعاقب

على تركه والمندوب

ما يثاب على فعله

قوله كالحال والاستقبال

يريد بالعبارة المختصة

بالحال صيغة المضارع

بجردة وبالمختصة

بالاستقبال صيغة

المضارع داخلية عليه

السين اوسوف كما هو

مذهب الفقهاء

(عزمي زاده)

قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرنا اخبار عن الطلب لاموضوع له
(والمعقول) اى الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضى
والحال والاستقبال مختص بعبارة والايحباب اعظم مقاصد الفعل لانه
مناط الثواب والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى وهى الامر فان
قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل * قلت القياس لاثبات عدم اصالة
المشترك للاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل
ولم يفعل استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال
الامر متعدد لازمه الائتار فالامر لا يتحقق بدون الائتار كما لا يتحقق
الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما
للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل
الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ
بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب الحقيقة الشرعية
لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان
الخلافا فى صيغة الامر نحو افعلى وغيره لافى لفظ الامر فلا يكون الدليل
واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يتخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقى
او اللغوى لا سيبل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الائتار يقال امرته
فلم يأتى ولا الى الثانى لانا لانسلم ان الائتار بمعنى الامثال لازمه بل بمعنى
صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا
كيف وان الائتار بمعنى الامثال ليس بلازم بل هو متعدد يقال اثمر امر
فلان اى امثله (واذا اريد به الاباحة او النذب) لما بين ان موجب
الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على النذب والاباحة شرع فى بيان
وجه ذلك الاطلاق (ف قيل انه حقيقة لانه بعضه) وهو مختار فخر
الاسلام يعنى ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء مالم يكن مباحا
لا يكون واجبا وكذا النذب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة
فيهما كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع

(وقيل لا) اى لا يكون

حقيقة وهو قول

الكرخي (لانه جاز

اصله) اى انتقل عنه

اذ الاصل فى الامر

الوجوب ولازمه

استحقاق العقوبة بتركه

ولازم النذب والاباحة

عدم استحقاقها فيكون

مجازا (ولا يقتضى)

اى لا يوجب الامر

المطلق (التكرار)

وهو ان يفعل فعلا ثم

يعود اليه كما قال بعض

اصحاب الشافعى

لحديث اقرع بن حابس

سأل رسول الله عليه

السلام حين امرهم

بالحج افى كل عام ام مرة

قال مرة فلو لم يكن قوله

يجوز يوجب ذلك لما

اشكل على من يعرف

الاعتبار

(٢) او الرجل (نسخه)

(٤) الغيرية كون

الموجودين بحيث

يقدر ويتصور وجود

احدهما مع عدم الآخر

اى يمكن الانفكاك

بينهما اه من شرح

العقائد (مصححه)

اليد (٢) فكان حقيقة فاصرة (وقيل لا) اى قال الكرخي والخصاص

لا يكون حقيقة (لانه جاز اصله) اى اصل الموضوع له وهو الوجوب

يعنى لازم النذب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب

الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والنذب غيرين للتنافي بين

لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا * فان قلت كيف اختار فخر

الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزءين من الوجوب غير مسلم

اذ ليس النذب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب

بل الثلاثة انواع متباينة داخله تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع

الترك والنذب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى

وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ فى غير ماوضع له فينبغى

ان يكون مجازا * قلت ليس معنى كون الامر للنذب او الاباحة انه يدل على

جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع

مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة اطلب الفعل ولادلالة لها على جواز

الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من النذب او الاباحة وهو

جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجففس لهما والوجوب من غير دلالة اللفظ

على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولاخفاء فى ان

مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع

الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل

استعمال الكل فى الجزء * فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر

للنذب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز الفعل * قلت المراد بكونه

للنذب انه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد

بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رعى حيوان وطار حيوان فعلم

من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى

الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير

الغير فى علم اصول الكلام (٤) وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما مر من

التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضها من

الوجوب اصلا (ولا يقتضى) اى الامر المطلق (التكرار) اى لا يوجبه

(ولا يحتمله) وقال الشافعي يحتمله ﴿ ٣١ ﴾ لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والتكررة

لما فرع من بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه * قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع عنه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالجمع فقال اعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل * قلت سأله لعله ان لا حرج في الدين وان في حل الامر على موجب من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك بالاتفاق ﴿ ولا يحتمله ﴾ وقال الشافعي رحمه الله يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والتكررة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترب بها كقوله تعالى (وادعوا ثورا كثيرا) وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك (سواء كان معلقا بالشرط) كقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) (او مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى (اقم الصلاة لدلوك الشمس) فان الامر بالصلاة مقيد بتحقيق وصف دلوكها اى غروبها (اولم يكن) قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرار الجنابة والصلاة تتكرر بتكرار الدلوك لانه في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم (الوضوء من كل دم سائل) اى ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرار الدم (لكنه) اى مفهوم الامر (يقع على اقل جنسه) اى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلانية (ويحتمل كله) اى كل الجنس من حيث انه فرد اعتبارى (حتى اذا قال لها) اى الزوج لامرأته (طلق نفسك انه يقع على الواحدة الان ينوى) اى الزوج (الثلاث) فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه يحتمله (ولا تعمل نية الثنتين) يعنى لو نوى الزوج من قوله طلق نفسك طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا * والحاصل ان الفرد الحقيقى موجب والاعتبارى محتمله والعدد لا موجب ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ ثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت على الواحدة الا ان ينوى الثلاث) فيقع الثلاث اى ان طلعت نفسها ثلاثا لانه نوى محتمل كلامه (ولا تعمل نية الثنتين) لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا

في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم (سواء كان معلقا بالشرط) كقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه (او مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس (اولم يكن) وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي يتكرر بتكرر الشرط والصفة كتكرر الصوم والصلاة بتكررهما (لكنه) اى مفهوم الامر هذا جواب سؤال تقريره لو كان فردا لا يحتمل العدد لما صح نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة والجواب وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنسه) اى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلانية (ويحتمل كله) اى كل الجنس من حيث انه فرد اعتبارى (حتى اذا قال لها) اى الزوج لامرأته (طلق نفسك انه يقع

(الان يكون المرأة) فيصح نية التثنية لانهما جنس ﴿٣٢﴾ طلاقها (لان صيغة الامر مختصرة من

طلب الفعل بالمصدر الذي

هو فرد) هذا دليل
المذهب المختار والمراد
ان لفظ الامر صيغة
اختصرت معناها من
طلب فعل يذكر بلفظ
المصدر فاضرب
مختصر من اطلب منك
الضرب ولفظ الفعل
الذي دلت عليه الصيغة
فرد سواء قدر معرفا
او منكرا اذ بين الفرد
والعدد تناف لان الفرد
لا تركب فيه والعدد
مركب (ومعنى التوحد
مراعى في الفاظ
الوحدان وذلك
بالفردية والجنسية)
اى ورعاية التوحد
في الفاظ الواحدان
اما ان يكون بالفردية
بان يكون اللفظ فردا
حقيقيا فيكون موجبه
واحدا او بالجنسية
بان يكون فردا اعتباريا
فيقع على الواحد عند
الاطلاق وعلى الكل
عند قيام الدليل على
معنى انه واحد (والمتنى
بمعزل منهما) اى من

الاذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى * فان قلت لولم يحتمل الفرد
العدد لما صح تفسيره به في قوله طلق نفسك ثنتين * قلنا لانسلم انه تفسير بل
تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده به يخرج عن
موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال
لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فساتت قبل ذكر العدد لا يقع شئ
ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجب فكيف يكون
اقرانه به تغييرا بل يكون تقريراً (الان يكون المرأة) فتصح نية التثنية
لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتى الا ان في المرأة
يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم تبق لها ولاية التطليق
وفي الاجنبي لا يقتصر * فان قلت قوله طلقتك مثل طلق فيلا صحت فيه نية
الثلاث * قلت لالانه اخبار وهو يقتضى وجود الخبر به بالضرورة ليثبت
صدقه وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلق فامروله
اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح
التعميم فيه (لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل) وهو مفهوم المصدر
(٧) (بالمصدر) اى بلفظ المصدر (الذى هو فرد) سواء قدر معرفا او منكرا
هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين
الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع
على العدد * ولقائل ان يقول قوله هو فردان اراد به انه موضوع للفرد من
حيث هو فرد فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير
اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع
او العدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم ولكن
لانسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك أن لولم يكن موضوعا
للجنس كالانسان قال الله تعالى (ان الانسان لفي خسر) (٨) فلان معنى باحتمال
الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (ومعنى
التوحد مراعى في الفاظ الواحدان) جمع واحد كركبان وراكب واضافتها
كاضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمتنى بمعزل) اى بمكان

الواحد الحقيقي والاعتبارى فلا يحتمله اللفظ الفرد (٨) لقائل ان يقول لانسلم ذلك فان المفرد المقترن بشئ * من
ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد (نسخه) (٧) فالفعل بفتح الفاء (عزى)

بعيد (منهما) أي من الفردية والجنسية (وماتكرر من العبادات فباسبابها)
 هذا جواب عن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر بمعنى تكرار مدلولات
 اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف
 الذي هو علة * فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء
 والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون
 مما نحن فيه * قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرر نفس
 الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكننا نسند
 الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب
 الاداء ثابتان بشئ واحد عندهم * فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت
 الدار فانت طالق اذ لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول * قلت الانسان اذا جعل
 شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرار الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت
 غلاما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع
 شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرار ذلك الحكم باجماع الفاضلين (لا بالاوامر)
 بموجب اللغة حتى لو قال لعبدك اشترى اللحم ان دخلت السوق فالامر
 لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احوالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضا
 على الدليل لا على الامر (وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك المرأة
 في قوله طلق نفسك) ان تطلق نفسها ثنتين اذ نوى الزوج بهما (لانه نوى
 محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من
 قال موجب التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا
 (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر) لغة (ولا يحتمل العدد) اختلف في
 السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا يقطع
 رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب * والشافعي قال ان سرق ثالثا
 تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام
 (من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه) ولقوله تعالى (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) والايدي جمع عام متناول
 لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطال اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا
 لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم واثمنا تمسكوا

(وماتكرر من العبادات
 فباسبابها لا بالاوامر)
 ولا يلزم على ما ذكرنا
 تكرار العبادات لان
 تكرر هاتين اسبابها
 حتى لا يتكرر الحج لعدم
 تكرر سببه وانما سأل
 الاقرع بن حابس لانه
 اشتبه عليه انه مما يتكرر
 سببه في تكرر كالصوم
 او افلا كغير العبادات
 (وعند الشافعي لما
 احتمل التكرار تملك)
 المرأة في قوله طلق نفسك
 (ان تطلق ثنتين اذا
 نوى الزوج) لانه نوى
 محتمل كلامه (وكذا
 اسم الفاعل يدل على
 المصدر) لغة (ولا يحتمل
 العدد) كما يدل عليه
 الامر ولا يحتمل ذلك
 (حتى) قلنا

بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد (حتى لا يراد بآية السرقة
الاسرقة واحدة) لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الابعدها وذلك
لا يعرف الابعوت السارق وذلك منتف بالاجاع (وبالفعل الواحد لا تقطع
الايد واحدة) وهى اليمنى بالسنة قولاً وفعلاً وبقراءة ابن مسعود (ايماهما)
مكان ايديهما وبالايجاع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يمكن هنا تكرار القطع
بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل
وهو البدن باق والجواب عن الشافعى ان قراءة ابن مسعود مشهورة بحوز
تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق لم يخع عنكم غير مفيد لانه استبدال
بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع وامافى مقام الاستدلال
فلا يفيد صيغة الجمع يكون مجازاً عن التثنية كما فى (فقد صغت قلوبكم)
(وحكم الامر) لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع
فى بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولى (نوعان اداء وهو تسليم عين
الواجب) اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شئ بما يناسبه
قوله تسليم كالجس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج
القضاء والنقل (بالامر) هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح
لما فى الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل
بالسبب فيسقط ما قبل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف فى الذمة
لا تصرف فيه * فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور * قلنا لها
حكم الجواهر شرطاً ولهذا توصف بالبقاء * فان قلت تسليم العين كيف
يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها * قلت العينية والمثلية ليست
بالقياس الى ما فى الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأتى به ان كان عين
ما علم به فهو الاداء والا فهو القضاء وزاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه
فى الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء * فنقول
لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان
الامر ورد به اولاً لان معنى لفظ التسليم تحصيل السلامة وهو فى اداء ما وجب
انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو فى وقته لان التسليم
فى غيره لا يكون اداء * فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعلم غير الموقت كالزكاة
والكفارات يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته * اعلم ان هذا التعريف على قول

(لا يراد بآية السرقة
الاسرقة واحدة) لانه
لو اراد كل السرقات
لم يجب القطع الابعدها
(وبالفعل الواحد
لا يقطع الايد واحدة)
وقد تعين اليمين بقراءة
ابن مسعود رضى الله
عنه ايماهما وبالايجاع
فلم يبق اليسرى مرادة
وامكن تكرار القطع
بتكرار السرقة لفوات
المحل وهو اليمين
(وحكم الامر) اى
الثابت بالامر وهو
الواجب (نوعان اداء
وهو تسليم نفس
الواجب) اى عينه
(بالامر) الباء يتعلق
بالواجب اى الثالث
بالامر وهو افعال
الجوارح لما فى الذمة
قبل الامر

(وقضاء وهو تسليم مثل ﴿ ٣٥ ﴾ الواجب به) أي بالامر (ويستعمل أحدهما مكان الآخر)

أي الأداء موقع القضاء والقضاء موقع الأداء (بجاء) يقال فلان أدى دينه أي قضاؤه وقال الله تعالى فإذا قضيت الصلاة أي أديت (حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) لأن كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحاً فإذا استعمل في غيره يكون مجازاً (والقضاء يجب بما يجب به الأداء) وهو الأمر عند المحققين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي (خلافاً لبعض) وهم العراقيون من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي فإنهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لأن الواجب في العبادة الموقفة انما عرف قربة في وقتها وقدرات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام (من فاتته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله) فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات * واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتفخين ما فات كان باقياً في ذمته مضموناً ومقدوراً على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء * فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلاث ركعات نقل غير مشروع * قلنا لان سلم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاءها ثبت بقوله عليه السلام (من نام عن صلاة او نسيها فليصها اذا ذكرها فان ذلك

من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في النذر فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) أي بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشرع * فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده أي من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء * قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقاً فلا احتياج الى هذا القيد (ويستعمل أحدهما مكان الآخر) أي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض) أي أدت الصلاة لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى (بجاء) وهي من كلام المصنف متعلق بالقسمين (حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما) لأن كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحاً فإذا استعمل في غيره يكون مجازاً وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يحى بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذافي تسليم عين الواجب (والقضاء يجب بما يجب به الاداء) وهو الامر عند المحققين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي (خلافاً لبعض) وهم العراقيون من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي فإنهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لأن الواجب في العبادة الموقفة انما عرف قربة في وقتها وقدرات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام (من فاتته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله) فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات * واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتفخين ما فات كان باقياً في ذمته مضموناً ومقدوراً على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء * فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلاث ركعات نقل غير مشروع * قلنا لان سلم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاءها ثبت بقوله عليه السلام (من نام عن صلاة او نسيها فليصها اذا ذكرها فان ذلك

عند الفوت من الفعل يضمن به والعبادة معقولة اصلاً غير معقولة وصفاً فاحتاجت الى الدليل ابتداء واستغنت عنه بقا.

وقتها) فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم * قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شأنه ان يترك الصلاة متعمدا فيترك القياس به فلما كان جوب القضاء والصوم والصلاة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة كن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود * قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر ثمرة الخلاف في التخييم * قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مأمور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامام الغزالي والرازي * قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلاة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلاة النهار قضاها في الليل سرا * ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لانه وجب بالسبب الاول * فان قلت اذا فاتت صلاة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلاة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك * قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بهما وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الايماء * فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء * قلت عرف بالنص ان الواجب ماسقط وهذا لطلب تفريع ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد

لابما وجب به الاداء * قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ﴿ وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود ﴾ هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يكون لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان اقضاه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يحز فعرنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت ﴿ لعود شرطه الى الكمال ﴾ جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يحز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحرمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحرمة فرض كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا * قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال

(وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال)

لأن القضاء واجب بسبب آخر) هذا جواب سؤال تقديره لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول وهو الامر بوفاء النذر لجاز قضاؤه في رمضان الثاني لانه مثل الاول ومتى لم يجز دل على انه واجب بسبب جديد والجواب ان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرط كالنذر ٣٨ بالصلاة نذر بالوضوء والشروط

يراعى وجوده في انفسها فاكتفى بذلك بصوم رمضان يعارض شرف الوقت وصار كمن نذر بالصلاة وهو متوضى لا يجب عليه آخر ثم اذا انفصل عن الصوم فاثبتت من الفضيلة بشرف الوقت بفواته بحيث لا يمكن تداركه الا بادر اك رمضان القابل وذلك مدة طويلة يستوى فيها الحياة والمائة فلا يثبت القدرة فسقط استدراك شرف الوقت للمعز كما في الصلاة بعد خروج الوقت فبقى الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاقة وذلك يقتضى صوما كما اذا لم يؤد تلك الصلاة حتى اذا انتقض وضوءه يجب عليه بذلك النذر وضوءه واذا وجب الصوم لا يتأدى بصوم رمضان آخر لان الشرط عاد الى الكمال كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك

الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف * ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود * فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضى للتبريد يجوز به الصلاة ورمضان الثاني على هذه الصفة * قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا (لأن القضاء واجب بسبب آخر) وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم * قلنا القياس كادل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالقوات (والاداء انواع) اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين (كامل) وهو الذى يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب (وقاصر) وهو ما يؤديه ببعض اوصافه (وما هو شبهة القضاء كالصلاة بجماعة) في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالا صبح الزائدة هذا مثال للكامل (والصلاة منفردا) مثال للقاصر وقصورها عدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة (وفعل اللاحق بعد فراغ الامام) وهو الذى ادرك اول الصلاة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء امانه اداء فليبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والايان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل * قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمه والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق * فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال عليه الصلاة والسلام (وما فاتكم فاقضوا) قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت

(والاداء انواع كامل) وهو ما يؤدى بوصفه على ما شرع (وقاصر) وهو ما يمكن النقصان في وصفه (وما هو شبهة بالقضاء كالصلاة) المكتوبة والوتر في رمضان والتراويح (بجماعة) مثال للكامل (والصلاة منفردا) مثال للقاصر لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة (وفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلاة

وفاته الباقي (بعد فراغ الامام) فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم (حتى لا يتغير فرضه) اى اللاحق اذا كان مسافرا (بنية الاقامة) في هذه الحالة لكون فعله شبيها بالقضاء (ومنها) اى من انواع الاداء وهذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد (رد عين المغصوب) وهذا اداء كامل لانه اداء بصفته كما وجب عليه (ورده) اى المغصوب اذا كان عبدا (مشغولا بالجناية) بعد اخذه فارغا وهو اداء قاصر لانه لم يكن على الوجه الذى استحق ادائه حتى لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية رجع على الغاصب بقيمة لقصور في الصفة

(حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء * هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقى عليه من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه ومن الثانى ان نية الاقامة لا بد ان تكون في موضعها اذ هي في غيره كالمغارة لغولان حاله مبطل عن يمينه ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم تبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف في تغير فرضه لكونه مؤديا * قال مولانا سراج الدين الهندى ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبيها فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه الى الرابع وباعتبار كونه شبيها بالقضاء لا يقتضى فلم رجتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه * ويمكن ان يحاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا بجهة القضاء بالكلية (ومنها) اى من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه (رد عين المغصوب) وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لورد عين الواجب باعتبار الشرع كبذل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام * فان قلت اذا كان اداء كاملا فالقاصر فيهما قلت القاصر فيهما ادائه زيفا (ورده مشغولا بالجناية) كن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية او دين مستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء لا على الوصف الذى وجب ادائه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك

في يد المالك او المشتري قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب والبائع من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشتري الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن (وامهار عبد غيره) كن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجاع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي (وتسليمه بعد الشراء) يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء (حتى تجبر) المرأة (على القبول) لكونه عين حقها هذا تفرغ على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه * فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري * قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هنا فقام وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه (ويغذ اعتاقه) وسائر تصرفاته لكونه مصادقا ملك نفسه (دون اعتاقها) وسائر تصرفاتها وهذا تفرغ على كونه شبيها بالقضاء لان تبدل المالك اوجب تبديلا في الصفة الا ترى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض لامن حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير حكم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فتبديل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة * ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل او الحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يمسك بالسنة وهي ما روى ان النبي عليه السلام دخل على بريرة فانت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام (ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا) فقالت هو لحم تصدق علينا به يا رسول الله فقال عليه السلام

(وامهار عبد غيره) وتسليمه بعد الشراء وهو اداء شبيه بالقضاء امانه اداء فلانه عين حقها (حتى تجبر) المرأة (على القبول) ويجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته واما كونه شبيها بالقضاء فلان تبدل المالك اوجب تبديلا في الصفة الا ترى انه كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع على البائع وقد انعكس الامر ويتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل (و) لهذا (ينفذ اعتاقه) قبل التسليم (دون اعتاقها)

(هى لك صدقة ولنا هدية) فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات
 حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة بقيمة العبد
 على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة
 على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى
 بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء
 ولم يعكس لان جهة اداؤه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار الصفة
 والذات هو الاصل كالاداء * فان قلت لم لم يذكر المصنف تسليم الدين
 انه من اى قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل
 لان الديون تقضى بامثالها وعدا اداء القرض قضاء فافرق بينهما
 قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت فى الذمة فجعل
 تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين
 سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء * وقائل
 ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء
 حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز فيه الربا بمقابلة النقد
 بالنسيئة (والقضاء انواع ايضا) اى ككون الاداء انواعا قضاء محض
 وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء (بمثل معقول)
 وهو ان يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) يعنى انه لا يدركه العقل
 لانه يغيه (وما هو فى معنى الاداء كالصوم) اى كقضاء الصوم
 (للصوم) الفئات هذا نظير القضاء بمثل معقول (والفدية له) اى للصوم
 هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعنى الفدية وهى نصف صاع من بر
 او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيوخ
 فانما لا تعقل المماثلة بين الفدية والصوم لاصورة ولا معنى اما صورة
 فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية
 تقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام)
 قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا فى قوله تعالى (بين الله
 لكم ان تضلوا) اى ان لا تضلوا * قال الامام الزاهدى هذا التأويل غير صحيح
 لانه تعالى قال (وان تصوموا خير لكم) ومثل هذا النذب لا يرد فى حق العاجز

والقضاء انواع ايضا
 بمثل معقول) وهو
 ان يعقل فيه المماثلة
 (وبمثل غير معقول)
 اى ما لا يدركه العقل
 (وما هو فى معنى الاداء
 كالصوم) قضاء (للصوم)
 الفئات هذا نظير لمثل
 معقول (والفدية له)
 هذا نظير لمثل غير
 معقول لانه لا يعقل
 المماثلة بين الصوم
 والفدية لاصورة ولا
 معنى

(وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) لمن ادرك الامام ﴿ ٤٢ ﴾ فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه

لو اشتغل بتكبيرات العيد فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم لتكبيرات العيد في الركوع من غير رفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلغوات التكبيرات عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة (ووجوب الفدية) وهى نصف صاع لكل فرض (في الصلاة للاحتياط) هذا جواب سؤال وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف عدتوها الى الصلوات فالجواب انما وجبها للاحتياط لا قياسا لان ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلاة نظير الصوم في كون كل منهما

بل معنى الآية وعلى المطيعين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يظفرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) فحينئذ ثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم (وعلى الذين لا يطيقونه) وجعل (وان تصوموا خير لكم) معطوفا على الكلام الاول وهو قوله تعالى (كتب عليكم الصيام) والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله (لا يطيقونه) فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكننا على طريق المعسر فحينئذ الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص (وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) كمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع ثم يكبر لتكبيرات العيد في الركوع من غير أن يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فانت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلا ستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكبر بتكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا قاتا عنه (ووجوب الفدية) وهى نصف صاع لكل فرض (في الصلاة للاحتياط) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلاة بلانص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط * بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلاة لانها نظيره في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة محمود بها السيئة فقلنا بوجوبها احتباطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) دليل على علمية وصفه وهو الاطاقة

(كالتصدق)

عبادة بدنية فتجب فيها ويحتمل ان لا يكون معلولا فتجب فيؤمر بها احتباطا

(كالصدق بالقيمة) أى كما أوجبنا التصديق بقيمة الشاة المشتراة للاضحية ان استهلكك أو بعينها حية ان لم تستهلك (عند فوات أيام التضحية) ﴿٤٣﴾ للاحتياط لاحتمال كون التصديق بالعين أصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا

ان الشرع نقل قرابة التصديق الى اراقة تطيبها اطعام الضيافة اذ الناس اضيفه تعالى في هذه الايام الا ان ذلك الاحتمال ساقط في تلك الايام لانص على اراقة فاذا فانت اعتبر (ومنها) اى من انواع القضاء في حقوق العباد لان القضاء يقسم فيها انقسامه في حقوقه تعالى (ضمان الغصوب بالمثل) فهو قضاء بمثل معقول لاستوائها في الصورة والمعنى (وهو السابق) على المثل معنى لاصورة اذ فيه جبر حق المالك من كل وجه (او بالقيمة) فيما له مثل لكن انقطع من ايدى الناس كالعدد المتقارب وفيما لا مثل له كالمقاييس فهو قضاء بمثل معقول بتحقيقها فيما هو المقصود وهو المالية غير أن حقه لما كان متعلقا بالصورة والمعنى كان

(كالصدق بالقيمة) أى كما أوجبنا التصديق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير واشترائه بنية الاضحية ان استهلكك أو التصديق بعينها حية ان لم تستهلك (عند فوات أيام التضحية) بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصديق بالعين أصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قرابة التصديق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله تعالى من اطيب الطعام لان الناس اضيف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلاة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون اراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطاً واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة أصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اى باحتمال كون اراقة أصلاً * فان قلت اذا نقله الشارع الى اراقة يكون التصديق منسوخاً فلا يمكن اعتباره بعد فواته * قلت لانسلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآتية الى الاشهر ولم ينسخ الخيض فتى حاضت تعدد بالخيض (ومنها) اى من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد (ضمان الغصوب بالمثل) يعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى (وهو السابق) اى الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلى مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة (او بالقيمة) اى ضمان الغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثله او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخرج المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب * فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلاة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هنالك * قلت الثابت في الذمة اصل الصلاة لا الصلاة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر أن الاول اكمل منه (وضمان النفس والاطراف بالمال)

هذا قاصراً (وضمان النفس والاطراف بالمال) في حالة الخطأ فهو قضاء بمثل غير معقول اذ لا مماثلة بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك

(وإداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) فهو قضاء في معنى الإداء أما كونه قضاء فلان قيمة الشيء غيره فأداؤها قضاء وأما بيان معنى الإداء فلان العبد لما كان مجهول الوصف لا يمكن تسليمه إلا بتوقيعه فصارت القيمة أصلاً من هذا الوجه (حتى تجبر على القبول) أي قبول القيمة (كما لو اتاه بالمسمى) أي بعبد وسط فإنها تجبر على قبوله (وعن هذا) أي باعتبار أن المثل الكامل سابق (قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل) أي إذا قطع واحد من رجل ثم قتل قبل أن تبرأ (عبد الولي فعلهما) أي خير الولي بين قطعه ثم قتله وبين قتله من غير قطع لأنهما جنايتان عنده وعندهما يقتله ولا يقطع لأن

في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول لأن المماثلة لا تعقل بين الأدمى والمال لأنه مالك والمال مملوك وإنما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطأ لأنه لو كان الجناية عمداً واحتمل القصاص لا يضمن لأنه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق (وإداء القيمة) هذا نظير قضاء يشبه الإداء قيل في عبارته تساهل لأن تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي أن يقول وقضاء القيمة * واجيب عنه بأن الإداء مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الإداء اهتماماً لبيان معنى الإداء فيه (فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) صحت التسمية عندنا خلافاً للشافعي لأن جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب أو دابة فتحتمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح دون البيع أما كونها قضاء فظاهر وأما شبهها بالإداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا تعين إلا بالتقويم فصارت القيمة أصلاً من هذا الوجه من أجل المسمى (حتى تجبر على القبول) أي قبول قيمته (كما لو اتاه بالمسمى) أي بعبد وسط تجبر على قبوله وإنما يخير الزوج لأن التسليم عليه فالعبد بالنظر إلى أنه معلوم الجنس يجب بالنظر إلى أنه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد أحد الشئيين فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضاً فلم تعتبر عند القدرة على العبد * فإن قلت لوقال تزوجتك على هذا العبد أو قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت إنما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداءً وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لأن القيمة لم تجب بالعقد لأنه ماسماها وإنما اعتبرت لأن تسليم المسمى لا يمكن إلا بعرفتها (وعن هذا) أي ولاجل أن الكامل سابق على القاصر (قال أبو حنيفة في القطع ثم القتل) أي إذا قطع شخص واحد من رجل ثم قتله قبل أن تبرأ يده (عبد الولي فعلهما) أي بخير الولي أن شاء قطعه ثم قتله وأن شاء قتله من غير قطع لأنهما جنايتان عنده (وخالفاه في الأول) أي قال أصحابه لا يقطع الولي بل يقتل لأنه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لأن القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقاً

سواء صدرا من شخصين او من شخص عدين او خطأين او احدهما
 عمدا والآخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر
 او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا واما اذا كانا
 خطأين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا * لهما ان القطع
 انما يكون موجبا اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد أفضى الى
 القتل ودخل موجه في موجب القتل * وله ان يبني القصاص على المساواة
 وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع
 مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير الولي بينهما
 بخلاف الخطأ فلمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل
 لان الخطأ موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصاص على القتل
 عند ابى حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عندما كان الكامل * قلت بتعين
 عليه القطع والقتل الا ان الولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقه فكما له
 ان يسقط الكل عفووا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين
 وبراء الباقي (ولا يضمن المثل) اى على اعتبار سبق الكامل على القاصر
 قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن ماله مثل (بالقيمة) اذا
 انقطع المثل (الا يوم الخصومة) لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر
 وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابى يوسف لما انقطع المثل
 التحق بمال المثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب
 وقت سبب وجوب القيمة * واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت
 وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس
 كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق
 يوم الخصومة فافتراقا * وعند محمد يعتبر قيمته وقت الانقطاع لان العجز
 عن اداء الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يقرر ولا يظهر الا
 يوم الخصومة وقضاء القاضى فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلى
 لان مال المثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا (وقلنا المنافع)
 سواء كانت حر او لعبد (لا تضمن) قيمتها (بالانلاف) اى بان يستخدم
 مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعى تضمن بهما لكن يضمن

(ولا يضمن المثلى
 بالقيمة) اذا غصب ثم
 انقطع المثل عن ايدي
 الناس (الا يوم
 الخصومة) لان المثل
 القاصر لم يشرع مع
 احتمال الاصل والاصل
 موهوم بالترتب
 الى اوانه وانقطاع
 الاحتمال بالخصومة
 وذلك وقت القضاء
 (وقلنا المنافع لا تضمن
 بالانلاف) لما مر ان
 المثل المعقول كامل
 وقاصر وحيث لم
 يوجد امتنع الاحتجاب
 لان الضمان بالمثل ولا
 مماثلة بين العين والمنفعة
 لا صورة ولا معنى
 لكونه مالا متقوما
 بخلافها

اجر المثل باتلاف منافع الحرّ قولاً واحداً ولا يضمن منفعه لو حبسه وتعطل
 لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كشيابه بخلاف العبد وحبسه
 قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتاً في صورة الغصب بان يمسك عين غيره
 ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل
 هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لاتضمن
 على الغاصب عندنا خلافاً لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحققة واثبات
 اليد المبطلّة وعنده اثبات اليد المبطلّة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده
 لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحقّقه فيها * له ان المنافع اموال
 متقوّمه عرفاً كالحانات فانها تقوم بمنافعها وشرها حتى صلحت مهرها لانها
 مخلوقة للصلحة الآدمي كالأعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل
 على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا * ولنا ان ضمان العدوان مقدر
 بالمثل ولا تماثلة بين العين والمنفعة والمالية لشيء عبارة عن صيانته وادخاره
 لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا تكون مالا * فان قلت
 المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به * قلنا هذا الاحراز ضمنى لا قصدى الا يرى
 ان الحشيش النسابت في ارض مملوكة وان كان محرزاً تبعاً للارض لكنه
 ليس بمتموّم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد
 ورد على العين لا بالمنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا
 لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئاً
 فشيئاً ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص
 فلا يقاس عليه غيره * فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطأ
 جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر * قلنا منافع البضع التحقت بالأعيان
 عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكماً (والقصاص) اى
 وقلنا القصاص (لا يضمن بقتل القاتل) يعنى من قتل من عليه القصاص
 لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعى لان القصاص
 ملك متموّم للولى لان النفس تضمن بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليته
 ولنا ان ملك القصاص ليس بمتموّم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن
 وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس

(والقصاص)
 لو وجب على رجل
 قتله اجنبى (لا يضمن
 بقتل القاتل) اى
 لا يضمن ذلك القاتل
 لولى القصاص شيئاً
 لان ملك القصاص
 ليس بمال فلا يماثل المال
 صورة ولا معنى
 ويضمنه الشافعى
 الدية

عليه غيره (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول)
هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا
على قوله قال ابو حنيفة رحمه الله لانه متفرع على كون الكامل سابقا
على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان
العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح
حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك يعنى
اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول بهائم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمننا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت
بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا وازائلا عين الثابت فيكون
متقوما زوالا * ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز
فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيماله
لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال
فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولى ولا عوض
وسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها
يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء
لا يدل على عدم تقويم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود
يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف
ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لورجعا قبل الدخول يضمنان
نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتايده عنه
مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف
فان شبه الغصب (ولا بد للمأمر به من صفة الحسن ضرورة ان الامر)
وهو الشارع (حكيم) على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح
كما قال الله تعالى (ان الله لا يأمر بالفحشاء) اعلم ان الحسن والقبح يطلق
على ثلاثة معان الاول كون الشئ ملاما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
والثاني كون الشئ صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث
كون الشئ متعلق المدح والذم كالمبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء
انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه

(وملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق
بعد الدخول) اذ ارجع
الشهود لان ملك
النكاح ليس بمال متقوم
فلا يضمن بالمال عند
الاتلاف ويضمنهم
الشافعي رحمه الله مهر
المثل (ولا بد للمأمر به
من صفة الحسن)
الحسن والقبح يطلقان
على ملايم الطبع
ومنافره وعلى صفة
كمال وصفة نقصان
وعلى متعلق المدح
والذم (ضرورة
ان الامر حكيم)
والحكيم لا يأمر بشئ
الا لحسنه قال الله
تعالى ان الله لا يأمر
بالفحشاء

فعند الاشعري حسن الافعال شرعى ولاحظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر
وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله
تعالى بالعقل ففعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا
وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه
فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن
لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به
كالايمان والصلاة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به
وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به
والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه
ويشترط في النوع الثاني ان يكون الايمان به لاجل كونه مأمورا به حتى
لولم يكن كذلك لايكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يدفع لزوم حسن جميع
ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى قصد الامثال كالوضوء للتبرد وعلى
هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوى فانه حسن لكونه
اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلاة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة
لالصلاة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فلنرجع الى حل
الكتاب (وهو) اى الحسن (اما ان يكون لعينه) اى يدركه العقل
بلا واسطة (وهو) اى ما يكون حسنا لعينه (اما ان لا يقبل السقوط)
لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق
الذى لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته
ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا ولا يقبله وصفا لا اصلا (او يقبله) اى
يقبل السقوط اصلا ووصفا لا اصلا (او يكون ملحقا بهذا القسم)
يعنى اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه
(لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره) اى غير المأمور به * ولقائل ان يقول
في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما
درجة ثالثة حتى تجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون
من النوع الاول او يحتمل فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين

(وهو) اى الحسن
نوعان (اما ان يكون)
حسنا (لعينه) اى
اتصف بالحسن لمعنى
ثبت في ذاته (وهو)
ثلاثة انواع (اما ان لا
لا يقبل السقوط
او يقبله او يكون ملحقا
بهذا القسم) اى الحسن
لعينه (لكنه مشابه
لما حسن بمعنى في غيره

اقول وهم بعض ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهى ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهى دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت للحسن لعينه ولولم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها (كالتصديق) هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله تعالى وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان مأجورا * فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال * قلنا هذا وصف اعتبارى لا يقتضى وجود محل يقوم به حقيقة (والصلاة) فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاعماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلاة في الاوقات المكروهة (والزكاة) مثال لما يلحق به فان الزكاة غير حسنة في نفسها اذ هى اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمان عز وجل وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار هذا حسنا بواسطة قهر النفس التى هى عدو الله تعالى كاجاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعادتي وكذا الحج قطع مسافة وزيادة اما كن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال بعض الصحابة * ما انت يامكة الاواد * شرفك الله على البلاد *

كالتصديق) مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط لانه لو تبدل كان كفرا (والصلاة) لما حسن لعينه لدالاتها على تعظيم الله تعالى لكن يقبل السقوط بالعدر (والزكاة) للملحق بالحسن لعينه لكن مشابه للحسن لغيره لان حسنها بواسطة دفع حاجة الفقير فاشبهته لغيره ولان هذه الواسطة بخلق الله تعالى لا صنع الفقير فصارت كلا واسطة فالتحقت به

ولما كانت هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هى مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلاة

لعينه (او) حسنا (لغيره) اى لمعنى ثبت في غيره وهو نوعان ﴿ ٥٠ ﴾ (اما ان لا يتأدى) ذلك الغير

(بنفس المأمور به او يتأدى به او يكون) ذلك الحسن المطلق الشامل لجميع الاقسام (حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به) اى بالحسن لمعنى في نفسه او لمعنى في غيره ولم يند كراعتادا على الفهم (كالوضوء) مثال لما حسن لمعنى في غيره وهو التمكن من اداء الصلاة لان نفسه لانه ليس بعبادة مقصودة ولا يتأدى فان المقصود منه الصلاة وهى لا تتأدى به بل بفعل مقصود بعده (والجهاد) مثال لما ليس بحسن لعينه لانه تعذيب العباد وتخريب البلاد وحسنه لاعلاء كلمة الله تعالى ويتأدى لان الاعلاء بنفس المأمور به (والقدرة) التى يتمكن بها المأمور من اداء ما زمه) مثال لما حسن لشرطه بعد

فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليس بواسطة اذ لاحسن فيهما وانما بواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد * قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للجهول فيكون بلا اختيار العبد (او لغيره) معطوف على قوله لعينه يعنى او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره * فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الأمر * قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعى قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتى لا يقبل السقوط اصلا (وهو) اى ذلك الغير (اما ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء) مثال لما لا يتأدى بنفس المأمور به فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلاة وهى لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده (والجهاد) مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل الجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصى وهو يتأدى بالاقامة (والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما زمه) هذا مثال للشرط يعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التى يتمكن بها المكلف من اداء ما زمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذى حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار

ما كان الخ فان الحسن الحاصل للمأمور به من قبل اشتراط القدرة الممكنة للمكلف من الاداء ولا شك في حسنه لقبح تكليف العاجز فصار كل من الايمان والصلاة والزكاة والوضوء والجهاد حسنا لمعنى في شرطه بعد ما حسن

الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء أو يتأدى كالجهاد
 حسنا لحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا
 لمعنى في نفسه أو ملحقه ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله أو يكون
 حسنا لحسن في شرطه لكان اعم وأوجز * فان قلت اذا كان هذا القسم
 جامعا للاقسام فلم اورد في الحسن لغيره دون الحسن لعينه * قلت لان الحسن
 الزائد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة
 التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل * اعلم ان القدرة
 على نوعين قدرة بصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
 المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز
 ان يكون قبله لامتناع تخلف العلول عن علته التسامة وهذه القدرة
 لا تكون شرطا للتكليف * فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا
 بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع * قلت لو كان
 مشروطا بها لما توجه التكليف الاحال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك
 المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف
 بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على
 عدم علته التسامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة
 تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف مالا يطاق بمعنى ان
 يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة
 بصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام الارادة
 اليها وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الاداء وتلك
 على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على
 سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم
 الاداء لعينه وقدرة بصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر
 وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه (وهي) اي القدرة التي يزداد
 بها حسن المأمور به (نوعان مطلق) يعني من غير اعتبار قيد (وهو ادنى
 ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو) اي هذا القسم من القدرة
 (شرط في اداء كل امر) اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به

لعينه او لغيره (وهي)
 اي هذه القدرة (نوعان
 مطلق وهو ادنى
 ما يتمكن به المأمور من
 اداء ما لزمه) بدنيا كان
 او ماليا (وهو) اي
 هذا النوع من القدرة

(شرط في اداء كل امر)
 كالوضوء والصلاة
 والحج والزكاة من الماء
 والقوة والاستطاعة
 والغنى (والشرط
 توهمه) اى مطلق
 القدرة (لاحقيقته) لان
 القدرة التى بنى عليها
 التكليف لا تسبق الفعل
 ولا بد من سبق التكليف
 الفعل فنقلت الشرطية
 لسلامة الآلات وصحة
 الاسباب فثبت ان
 الشرط التوهم (حتى)
 قلنا (اذا بلغ الصبي او
 اسلم الكافر او طهرت
 الحائض في آخر
 الوقت) مقدار ما يسع
 فيه التحريمه (لزمه
 الصلاة لتوهم الامتداد
 في آخر الوقت بتوقف
 الشمس) كما كان لسليمان
 عليه السلام فثبت بهذا
 القدر وجوب الاداء
 ثم بالعجز الحالى ينتقل
 الحكم الى خلفه

سواء كان حسنا لعينه او لغيره * ولقائل ان يقول في عبارته بشاعة لان
 الظاهر ان هى راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى
 نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التى فى ضمن
 المقيدة مع انه غير جائز في التقسيم ولا يقال الاسم ثلاثة انواع اسم وفعل
 وحرف ويراد به الكلمة فائى حاجة الى هذه الضرورة ولوقال والقدرة
 المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان
 المطلق فى الاصطلاح مالم يتقيد بتقيد والممكنة مقيدة بتقيد فاطلاق
 المطلق عليهما غير خلىق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس
 بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضائه فى النفس الاخير
 وهو عاجز عنه فى تلك الساعة * لا يقال انه تكليف بما ليس فى الوسع
 لان القضاء ليس بتكليف ابتدائى بل ابقاء التكليف الاول وما هو
 شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطاً لبقائه كالشهود فى باب
 النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه
 بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان
 النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئاً غيره بدليل
 قوله عليه السلام (فليصلها اذا ذكرها) اى فليصل تلك الصلاة الواجبة
 غايته انه اثبت مماثلته والاولى ما قاله بعض الحذاق لافرق فى اشتراط القدرة
 بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه حقيقة
 القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها وكذا القضاء ان كان مقصوداً بنفسه
 يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوباً لغيره يشترط توهمها كفى النفس الاخير
 فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره فى وجوب الابضاء
 (والشرط توهمه) اى توهم ما يمكن به من الاداء (لاحقيقته) وهى انما
 تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء (حتى اذا بلغ الصبي او اسلم
 الكافر او طهرت الحائض فى آخر الوقت) يعنى فى جزء قليل منه مقدار
 ما يسع فيه التحريمه (لزمه) اداء (الصلاة) عندنا (لتوهم الامتداد فى آخر
 الوقت بتوقف الشمس) وامكانه عقلاً وان كان نادراً عادة كما كان لسليمان

عليه السلام على ماروي ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافات فاشتغل بها وفاته صلاة العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى (فطفق مسحاً بالسوق والاعناق) تشأماً بها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرها للنفس عن حفظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته ويتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء عليهم السلام ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التأويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في الخلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون آثماً لان المقصود باليمين تعظيم القسم به وهناك هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة (وكامل) وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب (وهو القدرة الميسرة للاداء) اي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها ثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المأمور به كان واجبا باليسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة لكان جائزاً كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من اليسر الى اليسر بواسطة هذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادائها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من اليسر الى اليسر تقديراً وهي كالتناء في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلاً ينتقص اصل المال * فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء

وهو القضاء (وكامل)
سمى به لتمكن المكلف
من الفعل مع صفة
اليسر (وهو القدرة
الميسرة للاداء) اي
الموجبة لتيسر الاداء
على العبد (ودوام
هذه القدرة شرط
لدوام الواجب) لانها
شرط في معنى العلة
ومغيرة للواجب من
اليسر الى اليسر تقديراً
وهي كالتناء في الزكاة
فان الاداء ممكن بدونه
الا ان اليسر يحصل به
كيلاً ينتقص اصل المال

الواجب * قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحرج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها * فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر * قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتملك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب (حتى تبطل الزكاة والعشر والخارج بهلاك المال) اى النصاب في الزكاة يعنى اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكاة ولم يؤد سقط عنه الزكاة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف الثماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط الثماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامى والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفاؤها والا لانقلب اليسر عمرا * وقال الشافعى لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعى في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكاة اتفاقا لانه لما سقط الواجب عن نفسه بالتعدى خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجراله ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارح اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافى لا يمكن ايجابه الا في الثماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخارج لان وجوبه يتعلق ببناء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم يثبت لم يجب شئ والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخارج لانه ليس من جنس الخارج (٣) فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل الثماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث سقط الخارج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخارج (بخلاف الاولى)

(حتى تبطل الزكاة والعشر والخارج بهلاك المال) اى لا شرط دوام هذه القدرة لدوام ما وجب بها تبطل الزكاة بهلاك النصاب لكونها واجبة بالقدر الميسرة حيث علقت بالمال الموصوف وقد هلك وكذا العشر بهلاك الخارج اذا اصطلم الزرع آفة (بخلاف الاولى) اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء

(٣) بخلاف العشر لان فيه العشر من جنس الخارج (نسخه)

الواجب (حتى لا يسقط الحج) ٥٥ بفوات ملك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب

(وصدقة الفطر بهلاك

المال) بعد الوجوب

لوجوبهما بقدره

ممكنة لان شرطه

الاستطاعة لقوله تعالى

من استطاع ولا يتحقق

الا بهما وشرط صدقة

الفطر اهلية الاغناء

بقوله عليه السلام

اغنؤهم ولا يتحقق

الامن الغنى هذا جواب

عن وجوبهما بميسرة

لاشترط الزاد والراحلة

والنصاب وهما ائذان

على اصلهما فانه النصفة

بحيث يشي ويكتسب

وملك نصف صاع

(وهل تثبت به صفة

الجواز للمأمور به اذا

اتى به) اى للمأمور به

(قال بعض المتكلمين لا)

اى لا تثبت صفة الجواز

للمأمور به بمطلق

الامر حتى يقترب به

دليل مستدلين بمن

افسد حجه فهو مأمور

بالاداء شرطا ولا يجوز

المؤدى اذا اداه

(والصحيح عند الفقهاء

انه تثبت به) اى بمطلق الامر

(صفة الجواز) للمأمور به لان مطلقة يقتضى حسن المأمور به وذلك

اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض
وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح (حتى لا يسقط
الحج وصدق الفطر بهلاك المال) وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب
في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدق الفطر
صارا واجبين بقدره ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة
الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشى
واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر
او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدره ممكنة لان الشرط في الحج نفس
الاستطاعة وهى لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة * فان قلت هذا يناقض
ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب * قلنا لا يناقض لانهما
من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس
بشرط في صدقة الفطر ليس بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء
اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعى * فان قلت المراد من الاغناء الاغناء
عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعى * قلت مادون الغنى الشرعى
في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاختصاص صدقة الفطر
فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما (وهل تثبت به صفة الجواز
للمأمور به اذا اتى به) اى المأمور بالمأمور به (قال بعض المتكلمين لا)
اى لا تثبت حتى يقترب به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع
قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرما بالمضى على افعال الحج ولا يجوز
المؤدى اذا اداه (والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به) اى بمطلق الامر
(صفة الجواز) لانه يقتضى حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه
شرما وكأن النزاع بينهم لفظى راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين
هو عبارة عن سقوط القضاء عن ما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف
الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان
المأمور به كما وجب فلو لم تثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف
مالا يطاق * والجواب عن استدلالهم ان الثابت بالامر وجوب اداء

انه تثبت به) اى بمطلق الامر (صفة الجواز) للمأمور به لان مطلقة يقتضى حسن المأمور به وذلك

بعد جوازها (وانتفاء الكراهة) يخرج قول الرازي صفة الجواز تثبت بمطلق الامر فقد يتناول الامر ما هو مكروه كاداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأموره ومكروه ولنا ان بالامر يثبت الاذن به لانه لطلب ايجاده ومن ضرورته انتفاؤها ٥٦ والكراهة ليست للصلاة بل للتشبه

عبدة الشمس والمأمور به الصلاة (واذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا يبق صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي) له صوم يوم عاشوراء نسخ وجوب الاداء فيه ولم ينسخ جوازها ولنا ان موجب الواجب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك بينهما تناف فلا يضاف غير موجبه اليه والسرخصى لا يبق امر بعد نسخ موجبه فلا يضاف الجواز والوجوب اليه وصوم عاشوراء بناء على انه مشروع للعبد كسائر الايام لا بذلك الامر (والامر نوعان مطلق عن الوقت المحدود وهو الذي لم يتعلق اداء المأموره بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته) كالزكاة وصدقة الفطر (وهو اى المطلق

الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضي فيما افسده (وانتفاء الكراهة) هذا اشارة الى خلاف آخر* حكى عن ابى بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأموره شرعا ولكنه مكروه* قلنا المأموره هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس (واذا عدم صفة الوجوب) الثابت (للمأموره لا يبق صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي) هو يقول تبق لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانساخت وجوب الاداء فيه لم ينسخ الجواز* ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فيصالح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفى الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصه النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل* وقائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم (من حلف على عمن فرأى غيرها خيرا منها فليكنف عن عمنه ثم ليأت بالذى هو خير) فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فيبقى جوازها عنده ولم يبق عندنا (والامر نوعان مطلق عن الوقت) المحدود اى غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته (كالزكاة وصدقة الفطر وهو) اى المطلق (على التراخي) اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل (خلافا للكرخي) فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المأموره به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرص اتفاقا فتأخيرها عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته (لثلا يعود على

(على التراخي) عندا لا كثر (خلافا للكرخي) فانه عنده على الفور والفور وجوب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان والتراخي جواز تأخيرها عنه فكونه للفور لاقتضاء الامر وجوب الفعل اول وقت الامكان لسقوط الفرص لو اتى به فتأخيرها نقض لوجوبه اذ الواجب لا يترك وتأخيرها ترك وقت وجوبه وكونه للتراخي

موضوعه بالنقض) هذا دليل على انه للترخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجاع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور بصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق وما قوله فتأخيره نقض لوجوبه لانه ممنوع يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك * فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا يأنم يلزم اضاءة الوجوب وان كان يأنم يلزم الفور * قلنا لا يأنم وانما يأنم لو فوتته ومجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت وأخريأنم والموت عليه فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لاليه (ومقيد به) اي بخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته (وهو) اي المقيد (اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه (وشرطا للاداء) اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بحكمة الاداء او وجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لانفس الهيئة * فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لانسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته فلا حشو في ذكرها (٦) (وسببا للوجوب) اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت * فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا * قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا * ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط

(ثلا يعود على موضوعه بالنقض) فان افعل الساعة مقيد بوجوب الايتار على الفور وافعل مطلقا لواقضى الفور صار كالمقيد فلم يبق مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض (ومقيد به) وهو ما خص جوازه بوقت معين يفوت بفواته (وهو) اي المقيد (اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) في بعضه (وشرطا للاداء) فيفوت بفواته (وسببا للوجوب) فيختلف الواجب باختلاف الوقت ان كان كاملا فكاملا وناقصا ف ناقص (كوقت الصلاة) (٦) الاوفق للسباق هو ان يكون الضمير الى شرطية الوقت وان كان الظاهر عوده الى الظرفية اه (عزمي زاده)

فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس بشرط للوجوب او للاداء بل للوجوب
الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطية لا بسببية والحق
ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب
لجواز ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فاقصا
ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى مسببة نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتحدد بتحدد الوقت وذا يدل على السببية فان
قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة
وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا
ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب
سببه الحقيقي هو الانجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه
الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي
خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الامع الفعل * ذهب الشافعى
الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما
هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل
الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلمين الامساك واداء الامساك
وليس كذلك واما في الواجب المالى فبينهما فرق فان لزوم المالى في الزمة
هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المالى
والاداء فعل ذلك في المالى * وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب
البدنى ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب
الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم
نظرا الى وجود السبب ولولم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب
ايقاعه لعدم الخطاب * فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر

قوله ذهب الشافعى الى
انه لا فرق بينه اى بين
وجوب الاداء كما صرح
به في التلويح وغيره
وظاهر كلام الشارح
بوجه رجوع الضمير الى
وجود الاداء وفيه
ما فيه (عزى زاده)

اداء للواجب * قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب
 الخير على رأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الوجوب
 لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الاداء لزومه في زمان
 مخصوص لم يكن بعيدا (كوقت الصلاة) فان الجزء الاول منه شرط للاداء
 ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض
 عن وقته والا فلبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذى هو
 سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على السبب ولازم
 الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت
 على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح
 الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به الاداء
 بنية الشروع واليه اشار بقوله (وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول) يعنى
 ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم (او الى ما يلى) يعنى
 ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذى يلى ذلك الجزء (ابتداء
 الشروع) وهو بالرفع فاعل يلى يعنى سبب الوجوب الجزء الموجود قبل
 الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فليل ان يتم الشروع
 بالتكبير يتقضى من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان
 الشروع عقيبه اعطى حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالسبب
 فان قلت السبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به * قلت
 الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة
 فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية والا فلا سببية
 حتى تنتقل * قلت لانسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال
 بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفى
 هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال
 لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يتدفع ما قيل لو توقف
 السببية على الاداء هو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم
 الدور * ولعائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهى
 عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى محل آخر ولو قال المصلى ان صلى في جزء

(وهو) اى هذا النوع
 (اما ان يضاف الى
 الجزء الاول) اذلو
 جعل كل الوقت سببا
 لزم ان لا يصح الاداء
 في الوقت فجعل بعضا
 والاول اولى لعدم
 المزاحم حتى لو شروع
 فيه تعين للسببية (او الى
 ما يلى ابتداء الشرع)
 اذا لم يؤد في الاول
 فيصير الثانى سببا فان
 ادى والا انتقل وكذا
 الى ان يضيق لان ما
 يتصل به اولى بالسببية
 لقربه

من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالجميع لكان اوجز واخرى ومن التطويل
 اخرى (او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعنى ينتقل السببية من الجزء
 الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية (او الى
 الجملة) اى جملة الوقت يعنى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة
 يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن
 عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء
 بصفة الكمال * فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا
 كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء * قلنا معنى قولهم
 القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت * فان قلت
 لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه
 في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهى قرينة مقصودة ولكنه
 يجوز * قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه
 نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق
 القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة
 الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل (فهذا لا يتأدى عصر امسه) الذى
 وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا (في الوقت الناقص) اى
 في الوقت الذى تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدي
 عن الكامل * فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز
 عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه * قلنا نقصان الوقت ليس
 باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى
 خاليا عن الفعل كان الكل كاملا (بخلاف عصر يومه) فانه جائز في الوقت
 الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة
 ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة نقصان * فان قلت اذا سلم
 الكافر وقت احرار الشمس ثم لم يصل لايجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت
 احرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه * قلت المراد من قولنا
 ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذى لم يصير دينا في الذمة
 لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت

(او الى الجزء الناقص
 عند ضيق الوقت) ان
 لم يؤد قبله فيتعين اذ لم
 يبق ما ينتقل اليه (او الى
 جملة الوقت) ان لم يؤد
 في الوقت لزوال الداعى
 الى الجزء (فلهذا
 لا يتأدى عصر امسه
 في الوقت الناقص)
 وهو وقت تغير الشمس
 من يومه اذ سببه كل
 الوقت وهو كامل فلا
 يتأدى بالناقص (بخلاف
 عصر يومه) فانه
 يتأدى في الناقص لان
 سببه الجزء الاخير وهو
 ناقص

لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الفائت* ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان مأثبا في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء (ومن حكمه) اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت طرفا له (اشتراط نية التعيين) يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت) اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن توهم ان الحكم ينتفي بانفناء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبخر في الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين (ولا يتعين بالتعيين) اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسبية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان يولى ذلك (الابالاء) يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد (كالخائت) اي كما ان الخائت في اليمن له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولوعين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر (او يكون) الوقت (معيارا له) اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين

(ومن حكمه) اي هذا النوع (اشتراط نية التعيين) فائية لتمييز العبادة عن العادة والتعيين لتعدد المشروع (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت) لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل فلا يرد ان التعيين ليكون الوقت يسع غير الواجب فاذا ضاق ولم يسع غيره ينبغي سقوطه (ولا يتعين بالتعيين) بان قال عينت هذا الجزء للسبب لان تعيين المطلق تصرف وليس للعبد ذلك (الا بالاداء) فتعين ضرورة الفعل (كالخائت) في اليمن يختار نوعا من الكفارة بالفعل ولوعين قصدا فله ان يفعل الآخر بعد التعيين (او يكون) الوقت (معيارا له) اي مقدارا (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) فان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد

بازدياده ونقص بنقصانه واضيف اليه فقيل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السبية

(فيصير غيره منفيا)
 لكونه معيارا وسببا
 فلا يسع فيه الا صوم
 واحد (ولا يشترط
 نية التعيين) اى كون
 صومه من رمضان
 لتعيينه والاطلاق في
 المتعين تعيين (فيصاب
 بمطلق الاسم) اى
 يتأدى الواجب بنية
 مطلق الصوم (ومع
 الخطأ في الوصف)
 بان نوى القضاء
 او الكفارة او النفل
 لان الوقت متعين
 للعبادة باصل النية
 ووصف الرضائية
 متعين لانتساخ شرعية
 غيره (الا في المسافر
 ينوى واجبا آخر)
 فانه بهذه النية لا يصاب
 صوم الشهر بل يقع
 عما نوى (عند ابى
 حنيفة) وقالوا هو كالمقيم
 لان الشرع رخص له
 بالفطر المشقة فاذا ترك
 الرخص ساوى المقيم
 وله ان وجوب الاداء
 لما سقط عن المسافر
 صار رمضان في ادائه

ولا معيارا كوقت الصلاة ولهذا خصهما بالذكر * فان قلت السبب اما الشهر
 كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لثلا يرد عليه ان الكافر اذا
 اسلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء
 من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغناء
 المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ماهو
 مضاف اليه ليس بسبب وماهو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى
 الجزء غير مسموع * قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل
 منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلاة رعاية للظرفية
 (فيصير غيره منفيا) هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروما
 يؤيده قوله عليه السلام (اذا انسلك شعبان فلا صوم الا رمضان) (ولا يشترط
 نية التعيين) اى نية كون صومه من رمضان * وقال الشافعي يشترط نية
 فرض رمضان لان وصف القرصية عبادة كاصل الصوم فشرط النية
 بالوصف لثلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله * قلنا لما صار
 الصوم متعينا في الزمان صار كالتعيين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين
 فلا حاجة الى نية التعيين (فيصاب بمطلق الاسم) اى بمطلق نية الصوم
 كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاجية
 غيره اياه (ومع الخطأ في الوصف) بان ينوى النفل او واجبا آخر لانه
 نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل
 الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم * فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض
 فصار بمنزلة ترك النية * قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت
 فيلغوما في ضمنها (الا في المسافر ينوى واجبا آخر) المستثنى منه محذوف
 يعنى يصاب فرض الوقت مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
 فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطأ في وصفه بل يقع عما نوى (عند ابى
 حنيفة رحمه الله) قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب
 وهو شهود الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر
 فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض * وله ان وجوب
 الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان

(فاذا)

بمنزلة شعبان واذا نوى واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان

فاذا نوى نقلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان (بخلاف المريض) خبر مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع مانوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني (وفي النفل عنه روايتان) يعنى اذا نوى المسافر النفل * روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل * وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت (او يكون معيارا لاسباب قضاء رمضان) والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر النذر * فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربعة * قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لاسباب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا

(بخلاف المريض)

فانه اذا نوى واجبا آخر يقع عن صوم الوقت لانه رخصته بحقيقة العجز فبصومه فات سبب الرخصة فالتحق بالصحيح (وفي النفل عنه روايتان) في رواية نية المسافر النفل كواجب آخر واصحهما يقع عن الفرض لانه انما رخص قضاء بحقه وتخفيفا عليه فيظهر فيما فيه ضرورة (او يكون) الوقت (معيارا لاسباب قضاء رمضان) فانه لا يتحقق قضاء صومين في يوم والسبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر

اليوم عن مشروع
الوقت وهو النفل
(ولا يحتمل القوات)
لان وقته العمر (بخلاف
الاولين) وهما الصوم
والصلاة لشرعتهما
في وقت معين فيفونان
بفواته (او يكون)
الوقت (مشكلا يشبه
المعيار والظرف كالجم)
يشبه المعيار لانه
لا يصح في عام الاحج
واحد والظرف لان
اركانه لا تستغرق جميع
اجزاء وقته (ويتعين
الشهر الحج من العام
الاول عند ابى يوسف)
للاداء كآخر وقت
الصلاة بحيث يأثم
بالتأخير فاعتبر التصديق
(خلافا لمحمد) حتى
لا يتعين ويجوز التأخير
الى العام الثاني وكذا
يشترط عدم التفويت
في العمر لصحة النفل
فيها ولانه لو تعين
لصار بالتأخير مفوتا
لا مؤديا (ويتأدى)
الحج (باطلاق النية)

يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعين وقت المندور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر (فيشترط فيه نية التعيين) اى النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك فى اول ليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار بمحتمل الوقت وهو القضاء (ولا يحتمل القوات) لان وقته العمر (بخلاف الاولين) وهما الصوم والصلاة لانهما مشروعان فى الوقت المعين فيفوتان بفواته (او يكون مشكلا) هذا هو النوع الرابع من الموقت (يشبه المعيار والظرف كالحج) فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح فى عام واحد الاحج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة (ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد) هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابى يوسف مضيقا لان ادراك العام الثانى مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبهه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تأخيرها من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبهه وقت الصلاة * فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابى يوسف حكم بالنضيق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل فى الحياة البقاء ولهذا لومات قبل ادراك العام الثانى كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقى الاشكال واثر الخلاف يظهر فى المآثم فعند ابى يوسف يأثم ان لم يؤد فى العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا (ويتأدى) اى الحج (باطلاق النية) بان يقول اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فتعين الفرض بدلالة الحسالى فيصرف المطلق اليه

(لابنية النفل) لانه قد جاء ﴿ ٦٥ ﴾ صريح يخالفه وتبطل به الدلالة (والكفار يخاطبون

بالامر بالايمان) لقوله
تعالى قل يا ايها الناس
اني رسول الله
اليكم جميعا الى
قامنوا (وبالمشروع
من العقوبات) كالحدود
والقصاص عند تقرر
اسبابها لانهم البق
بالتزجر (وبالمعاملات)
لانها دينوى وهم آثروا
الدنيا (وبالشرائع)
كالصوم والصلاة
(في حكم المؤاخذة
في الآخرة بخلاف)
فيعاقبون على ترك
اعتقاد وجوبها قال
الله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك
من المصلين فسر
من المسلمين المعتقدين
فرضيتها (واما في
جوب الاداء في احكام
الدنيا فكذلك)
يخاطبون (عند البعض)
وهم العراقيون من
مشايخنا والشافعي
رحمته الله ارادوا
انهم يعاقبون بترك
العبادات بشرط

ولقائل ان يقول يشكلى على هذا مسألة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت
الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين
ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم
لا يشتغل بفوات الفرض باداء النفل (لابنية النفل) يعنى لونوى النفل
فيقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح * وقال الشافعي بلغونيته
ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر
دينه اولى فيلغونية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج * واجيب
عنه بانه لو حرج عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل
فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم
منه اداء الصوم من غير اختيار * قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف
لان الوقت غير قابل له فبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل
فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض
(والكفار يخاطبون بالامر بالايمان) لانه عليه السلام بعث الى الناس
كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم
جميعا) الى قوله (قامنوا بالله ورسوله) (وبالمشروع من العقوبات)
كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم البق بها (وبالمعاملات)
لان المطلوب بها امر دينوى وهم البق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى
(وبالشرائع) كالصوم والصلاة وغيرهما (في حكم المؤاخذة في الآخرة
بلا خلاف) فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما
يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى (ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين) يعنى من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة وهذا التأويل
منقول عن اهل التفسير فيثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة (واما
في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك) يخاطبون (عند البعض)
وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات
واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاءها
واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط

تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر

(والصحيح) وهو قول مشايخ ما وراء النهر (انهم) ٦٦ لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط

من العبادات (لان الكافر لا يقدر على ادائها حالة الكفر لعدم شرطه وهو الايمان ولا يجوز كونه مأورا بالاداء بشرط تقديم الايمان لان الايمان اصل فلا يكون تبعا (ومنه) اى من الخاص (النهى) وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضى صفة القبح لمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وما ذكر فى الامر هنا (وهو) اى المنهى (اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا او لغيره وذلك نوعان وصفيا لا يقبل الانفكاك (ومجاورا) اى مصاحبا ومفارقا فى الجملة (كالكفر) وضعلا لان واضع اللغة وضعه لفعل قبح فى ذاته

تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر * فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبدته تزوج اربعا لا تثبت به الحرية * قلنا لم يريدوا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة (والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن (انك لتأتى قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فانهم اطاعوك فأعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة) الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فحمل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذه على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب (ومنه) اى من الخاص (النهى) قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب عدم الوجود اشرف (وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضى صفة القبح لمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) قال الله تعالى (وينهى عن الفحشاء والمنكر) والمباحث المذكورة فى الامر فى قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات فى الحسن من انه شرعى او عقلى آية فى النهى (وهو) اى المنهى عنه (اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا) منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور (او لغيره) معطوف على قوله لعينه (وذلك نوعان وصفيا) اراد به ما يكون لازما لمنهى عنه بحيث لا يقبل الانفكاك (ومجاورا) اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا فى الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبح فى ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم مركز فى العقول (وبيع الحر) مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف فى قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان

عقلا (وبيع الحر) قبح لعينه شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال لا وضعلا لان العقل لا يحكم بقبحه

البيع مبادلة مال بمال شرعاً والحر ليس بمال شرعاً فيكون حقيقة قبيحة شرعاً لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفاً قائماً بالمنهى عنه يعني انه منهى عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء ووصف الكل (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالملك في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطأ الحائض منهى عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لالذاته لان وطأ المنكوحه جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلاة في الارض المغصوبة منهى عنها لشغل ملك الغير والصلاة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها * فان قلت لانسليم زوال الاذى عن الوطأ حال الحيض وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او ظهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي * قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطأ والصلاة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال * اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالاً به فاجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس المشروع صار صائماً فصار ما انعقد به مشروعاً ومحظوراً وفي المضى عليه تقرير ما انعقد مشروعاً وهو واجب عند البعض خلافاً للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقاً فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لامن جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد

(وصوم يوم النحر)
قبيح باعتبار وصفه
وهو انه يوم ضيافة
لا بذاته لانه امساك لله
تعالى في وقته (والبيع
وقت النداء) قبيح لمعنى
مجاور للبيع وهو ترك
السعي الواجب لجواز
انقصال السعي عن
البيع والعكس

قوله فرجح جانب الترك
اي جانب ترك المضى
على جانب وجوب
المضى فلم يجب المضى
فلم يلزم القضاء بالافساد
بعد المشروع كذا في
الحاشية العزيمة نقلاً
عن الكشاف اهـ
(مصححه)

(والنهي) الخالي عما يدل على ان قبحه لعينه أو لغيره (عن الافعال الحسية) أي التي تعرف حسا ولا توقف تحققها على الشرع كالقتل (يقع على القسم الاول) وهو القبح لعينه لان الاصل ثبوت القبح في المنهي عنه لا في غيره الا اذا قام دليل بخلافه (وعن الامور الشرعية) وهي التي يتوقف تحققها على الشرع كالصلاة قوله وعن اتخاذ الدواب كراسي هو أن يقف على الدابة منتظرا لشخص او ناظرا الى شيء * قوله وعن المشي في نعل واحد وانما نهى عنه لانه مخالف لواقع اولانه يعسر مشيه بها وربما يكون سببا للعثار اه (عزمي زاده)

يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهى عنه فيها هو الصلاة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه * فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطأ الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمة ثبتت بالاجماع كذا في الشرح الاكلى وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطأ الحائض اذا كان مكروها كيف ثبتت حرمة (والنهي) المطلق (عن الافعال الحسية) وهي مالها وجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع (يقع على القسم الاول) وهو القبح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطأ حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لالعين هذه الاشياء (وعن الامور الشرعية) أي عن الافعال التي تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة * فان قلت لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الممل قبله * قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقلين ومحملة المعقود عليه وغير ذلك وفي تملك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح

يقع (على الذى
اتصل) القبح (به
وصفا لان القبح يثبت
اقتضاء) للنهى عنه
(فلا يتحقق على وجه
يبطل به) اى بذلك
الوجه (المقتضى
وهو النهى) بيانه
انه تعالى نهى عباده
ابتلاء فلا بد من تصور
وجود النهى عنه
ليبتلى العبد بين ان
يفعله فيعاقب او يتركه
فيثاب فلو قبح لعينه
فى الشرعيات لبطل
ولم يوجد شرعا
والنهى عن المستحيل
عبث فيبطل النهى
المقتضى وفيه ابطال
القبح المقتضى فيعود
على موضوعه بالنقض
واذا حل على القبح
للغير يكون النهى ممكنا
والمقتضى وهو القبح
والمقتضى وهو النهى
محفوظين

ولقائل ان يقول ما عدت من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث
انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهى ان
القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التأيد
وقد قتل باآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه
وطئا فى القبل فى غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما فى الفعل او فى
المحل موجب للرجم او الجلد فلا تحصل الا بالشرع فلا فرق بين
القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه
بتجويزه فى غير محل العوارض فيندفع الاشكال (على الذى اتصل به
وصفا) اى يقع على القسم الذى قبح لمعنى فى وصفه يعنى يبقى النهى
عنه بعد النهى مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على
كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح
وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان
اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز محل * فان قلت
النهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة نهى عن الافعال الشرعية
وليس مما اتصل به وصفا بل هو من قبيل ما اجتمع به مجاورا * قلنا
المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبح
لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر
شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر (لان القبح
يثبت اقتضاء) للنهى عنه (فلا يتحقق) اى لا يمكن ان يثبت القبح (على
وجه يبطل به) اى بذلك الوجه (المقتضى وهو النهى) بيانه ان الله
تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون النهى عنه متصور الوجود حتى
يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا
لعينه فى الشرعيات يكون باطلا فلا يمكن وجوده شرعا والنهى عن
المستحيل عبث كمن قال لانسان لا تطر فيبطل النهى المقتضى وفيه
ابطال للقبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حل القبح
على القبح للغير يكون النهى عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا
والمقتضى وهو النهى ايضا محفوظا * وتحقيقه ان النسخ عبارة

عن رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر والنهى تصرف فى المخاطب
بالمع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع فى المنسوخ
بناء على عدم ذلك الشئ فلا يثاب عليه والعدم فى المنهى عنه بناء
على الامتناع الاختيارى والاول ينافى الوجود والثانى لا ينافيه * ولقائل
ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون
طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك
القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهى عنه متصور
الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا باننا لانسلم استحالة عقلا وعدم
المشروعية لا ينافى الامكان الذاتى ومبنى التكليف عليه الا ترى ان الله
تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات
والاقرب ان يقال الشئ اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه
ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا فى الجملة (ولهذا)
هذا تقريع بالمسائل على ما مهده من الاصل اى ولكون النهى عن
الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره (كان الربا) وهو معاوضة
مال بمال وفى احد الجانبين فضل حال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
(وسائر البيوع الفاسدة) كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
وكالبيع بالخر وغيرهما (وصوم يوم النحر) وسائر الايام المنهية (مشروعا
باصله) اما فى الربا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول
وجد من الاهل فى المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض
وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لاتنافى ملك اليين بكلمة
الميتة واما فى صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه
يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفى
الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه (غير مشروع بوصفه)
وهو الدرهم الزائد فى الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع
على المزيد عليه فيكون كالوصف والشرط الفاسد فى البيوع الفاسدة
كالوصف لانه امر زائد والخر مال غير متقوم بفعلها ثمنا يفسده لكون

(ولهذا) اى لكون
النهى عن الافعال
الشرعية واقعا على
ما قبح لغيره (كان
الربا) وهو معاوضة
مال بمال وفى احد
الجانبين فضل حال
عن العوض مستحق
بعقد المعاوضة (وسائر
البيوع الفاسدة)
كالبيع بشرط الخدمة
(وصوم يوم النحر)
والايام المنهية (مشروعا
باصله) لان ركن
البيع وجد فى الربا
والبيوع الفاسدة وهو
الايجاب والقبول
من اهله فى محله ولان
الصوم مشروع فيه
من حيث انه يوم
ولهذا يملك بالقبض
ولو نذر صومه
وصامه صح (غير
مشروع بوصفه)
وهو الفضل فى الربا
لفوات المساواة التى
هى شرط الجواز
والشرط الفاسد

(لتعلق النهي بالوصف)
 لا بالأصل والنهي عن
 بيع الحر والمضامين
 وهو ما في ظهور الآباء
 (والملاقح) وهو ما في
 ارحام الامهات (ونكاح
 المحارم) جواب نقض
 على اصلنا وهو ان
 هذه التصرفات
 شرعية فالنهي عنها
 يقتضي المشروعية
 فالجواب ان النهي عنها
 (مجاز عن النفي) لان
 محل البيع والنكاح
 معدوم (فكان) النهي
 عنها (نسخا لعدم
 محله) اي محل النهي
 (وقال الشافعي في
 البابين) اي الحسية
 والشرعية (ينصرف)
 النهي المطلق (الى
 القسم الاول) وهو
 ما قبح لعينه (قولا
 بكمال القبح) اي بان
 النهي يقتضي القبح
 مطلقا والمطلق
 ينصرف الى الكمال
 (كما قلنا في الحسن
 في الامر) المطلق
 يقتضي الحسن لعينه

الثنى غير مقصود ولهذا لو هلك لا يفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع
 ولهذا لو هلك يفسخ بفعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف (لتعلق النهي
 بالوصف لا بالأصل) ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كاللاآتى
 اذا اصفرت (والنهي عن بيع الحر والمضامين) جمع مضمون وهو ما في
 ظهور الآباء (والملاقح) جمع ملقوحة وهى ما في ارحام الامهات (ونكاح
 المحارم مجاز عن النفي) هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه
 التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضى مشروعيتهما وليس
 كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تنقذ الملك فاجاب بان النهي عن هذه
 العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم (فكان) النهي عن
 هذه التصرفات (نسخا لعدم محله) اي محل النهي * ولقائل ان يقول ان ارد
 بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى
 التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعى فذلك
 موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم * فان قلت
 انها مباحة بالاباحة الاصلية * قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية
 لا يكون نسخا * فان قلت ثبت مشروعيتهما بتقرير النبي عليه السلام في الابتداء
 حيث لم ينه عنهما في اول زمان نبوته * قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه
 في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل * فان قلت
 قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبح لعينه
 فلا يكون مشروعا اصلا * قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبح وههنا
 باعتبار ماورد على القاعدة به سؤال (وقال الشافعي رحمه الله في البابين)
 اي في الحسية والشرعية (ينصرف) النهي المطلق (الى القسم الاول) اي
 الى ما قبح لعينه ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن
 القربان حال الحيض فيكون قبحا لغيره (قولا بكمال القبح) حال اي قائلا
 بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول
 مطلق (كما قلنا في الحسن في الامر) اي قلنا الامر المطلق يقتضى
 ان يكون المأمور به حسنا لعينه * ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام

عليه مثلاً الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم
لثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فن جعل
المنهى عنه قبيحاً لعينه حكم بارتقاع الوضع الشرعى للتنافى بين الوضع
الشرعى والقبح الذاتى فلا يكون صوم يوم العيد سبباً للثواب والبيع
الفاسد سبباً للملك ومن جعله قبيحاً لغيره يترتب عليه حكمه (لأن
المنهى فى اقتضاء القبح حقيقة) لصحة تكذيب من قال نهى الشارع
لا يقتضى القبح وهى من إمارات الحقيقة (كالامر) أى كما قلنا الامر
(فى اقتضاء الحسن) حقيقة (ولأن المنهى عنه معصية) وفعله حرام
(فلا يكون مشروعاً) لأن كونه مشروعاً يقتضى أن لا يكون حراماً
(لما بينهما من التضاد) فلا يجتمع كونه منهياً عنه مع كونه مشروعاً
قلنا لا تنافى بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين أصلاً ووصفاً فإنه
مشروع باصـله وممنوع بوصفه (ولهذا) أى ولكون المنهى عنه قبيحاً
لعينه (قال الشافعى لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا) لأنها نعمة من
حيث أن الاجنبية التحق بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها
والزنا حرام محض فلا يكون سبباً للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم
والسبب * جوابه أن الزنا لا يوجب الحرمة قصداً بل يوجبها الولد لأنه
جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقاً من مائهما فيحرم الولد عليهما
لأن الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام (ناكح اليد ملعون) ثم تعدى
الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات
فكان كل منهما بعضاً من الآخر بواسطة الولد فأقيم ما هو سبب الولد
وهو الوطأ ودواعيه مقام الولد كما أقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر
فى السبب كونه حلالاً او حراماً لأنه خلف عن الولد وهو عين
غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا أصلاً من ولد الرشدة
فإن قلت كان ينبغى أن تحرم زوجته بعد وجود الوطأ مرة لشبهة
البعضية * قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل (ولا يفيد الغصب
الملك) يعنى اذا غضب شيئاً وهلك وقضى بالضمأن يملكه الغاصب
عندنا وعندنا لا * وثمرة الخلاف تظهر فى تملك الاكتساب ووجوب

(لأن النهى فى اقتضاء
القبح حقيقة) لاستحالة
نفيه (كالامر فى
اقتضاء الحسن) فإنه
حقيقة (ولأن المنهى
عنه معصية) وفعله حرام
(فلا يكون مشروعاً)
لأن مشروعيته يقتضى
عدم حرمة (لما بينهما
من التضاد) فلا يجتمعان
(ولهذا) أى لكون
المنهى عنه قبيحاً لعينه
(قال الشافعى لا تثبت
حرمة المصاهرة
بالزنا) لأنها نعمة
التحق بها الاجنبية
بالامهات والزنا حرام
فلا يصلح سبباً للنعمة
(ولا يفيد الغصب
الملك) بأن غضب
شيئاً وهلك وقضى
بالضمأن يملكه عندنا
وعنده لا لأن الملك
نعمة فلا يملكه بالمحذور

الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سبباً لها* جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصداً بل ثبت شرطاً لحكم شرعى وهو الضمان لان الضمان شرع جبراً لما فات والفائت ملك المالك في العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانه داهى الملك ثبت شرطاً لهذا الضمان فيكون حسناً لحسنه ولما خرج الغصب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لاسائبة في الاسلام وكم من شئ يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فينثد لاحاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه (ولا يكون سفر المعصية) كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغى (سبباً للرخصة) وهى قصر الصلاة لانها نعمة* جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سبباً للرخصة (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) اى بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سبباً للنعمة* جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على مال مباح فيملكونه* فان قلت هذه المسائل لاتصلح للتفريع لان النهى عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه* قلنا المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان المنهى عنه شرعياً او حسبياً* فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كن اخذ صيد الحرم واخرجه لايملكه وان هلك في يده يضمه* قلنا الفعل الممتدله حكم الابتداء في حالة البقاء كأنه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل يمتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيماً للحرم (واما العام) وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف

(ولا يكون سفر المعصية) كسفر الآبق (سبباً للرخصة) لانها نعمة فلا يتعلق بالمعصية (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) لان استيلاءهم معصية فلا يكون سبباً للمعصية (واما العام)

قوله كما في لبس الثوب في حق الحنث مثلاً اذا قال والله لا لبس هذا الثوب وهو لا بسه يحنث في الحال كما اذا ابتداء اللبس بعد الخلف اه (عزمى زاده)

اخره عن الخاص لانه كاجزاء من العام اذا المفرد مقدم على الجمع (فايتناول)
 اى لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا
 كالجنس (افرادا) خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الافرادا واحدا
 واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء
 ما يصدق الشيء على كل واحد منها وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها
 انه عشرة فقولاه ما يتناول افرادا جنس شامل للمشارك (متفقة الحدود)
 خرج به المشارك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود (على سبيل الشمول)
 احتراز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن
 على طريق البديل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون
 لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية زيد (وانه)
 اى العام قبل الخصوص (يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) اى بحيث
 يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجه ليس بقطعي لانه يحتمل
 ان يختص كما قال الله تعالى (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم)
 المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال
 لا يثبت القطع* ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازماله حتى يقوم الدليل
 على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
 وهذا يؤدى الى التلبس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قبل
 ولقائل ان يقول لانسلم لزوم التلبس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن
 عمومه لافي العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند
 الخصم* ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل
 بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب
 اصل وعمل الجوارح تبع له فحتى سقط في حق التبع في حق الاصل اولى* فان
 قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم* قلنا ذلك
 احتمال ناش من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره
 زال الاحتمال* وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز
 تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه
 وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه (حتى يجوز نسخ الخاص به) اى بالعام

(هذا)

قوله جنس شامل الخ
 قال المحشي الفاضل
 عن حمي زاده والاحتراز
 بالجنس جائز اذا كان
 اخص من الفصل
 بوجه كـ اللفظ في
 تعريف الكلمة اهـ
 (مصححه)

فايتناول) كالجنس
 (افرادا) خرج الخاص
 (متفقة الحدود) خرج
 المشترك (على سبيل
 الشمول) قيل تفسير
 للتناول وقيل احتراز
 عن النكرة كرجل
 ومثاله مسلمون (وانه)
 يوجب الحكم فيما
 يتناوله قطعاً) عندنا
 كالخاص وعند الشافعي
 ليس بقطع لاحتمال
 خصوصه (حتى يجوز
 نسخ الخاص به) تقرير
 على ايجابه قطعاً

هذا تقرير لكون العام موجبا لدلوله قطعا (كحديث العرينين) عرنة واد
 بجذاء عرفات تصغيرها عرنة وهى قبيلة تنسب اليها العرينون سقطت ياء
 التصغير عند النسبة كما يقال فى حنيفة حنى وهو ما روى انس بن مالك
 رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فلم توافقه فاصفرت
 الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى
 ابل الصدقة ويشربوا من البائها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا
 فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام فى اثرهم
 قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم (٥) وتركهم
 فى شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد فى ابوال ابل (نسخ
 بقوله عليه السلام استترها عن البول) لان البول عام متناول ابوال
 الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس فى ضمن المشخصات فيحمل على
 جميعها اذ لا عهد ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثانى
 وحديث العرينين متقدم لان المثلة التى تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق
 لانها كانت فى ابتداء الاسلام * فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال
 ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي
 ان يرجح الخاص * قلنا الاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز
 الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها
 (واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر) يعنى ثم اوصى بفص
 خاتمه لانسان آخر (ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان) لان العام
 مثل الخاص فى ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما فى الوصية بالفص
 فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة فى زيادته وفخر الاسلام
 فى البردوى المسئلة من غير ذكر خلاف * قال المصنف فى شرحه ما ذكر
 فى المنظومة والهداية وزيادات قاضى خان من الخلاف فيها فرواية شاذة
 وهو ان الفص عند ابى يوسف للثانى سواء اوصاه بكلام موصول
 او مفصول لان الوصية لاتلزمه شيئا فى حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول
 والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة للانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد
 اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثانى تخصيصا له

(كحديث العرينين)
 وهو ما روى ان قوما
 من عرنة اتوا المدينة
 فلم توافقه فامرهم عليه
 السلام ان يخرجوا الى
 ابل الصدقة فيشربوا
 من البائها وابوالها
 وهو خاص (نسخ
 بقوله عليه السلام
 استترها عن البول)
 وهو عام (و) فيما اذا
 اوصى بالخاتم لانسان
 ثم بالفص منه لآخر ان
 الحلقة للاول والفص
 بينهما نصفان) لان العام
 كالخاص فى ايجاب
 الحكم فيتساويان فى
 الوصية بالفص والخاتم
 ليس بعام بل شبه به
 (٥) سمل العين فقوؤها
 (مصححه)

وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا
لاتخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية
بالرقبة لا يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح
استثناء الخدمة من الرقبة * اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه
ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبهه بالعام من حيث ان الفص
يدخل في اسم الخاتم (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه) المراد به الذكر حال الذبح لاجتماع السلف على ذلك
والذكر بالاسان بقرينة كلمة على والذكر القلب يستعمل غير مقرونة بها
كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعا معطوف على قوله
يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لايحل اكله عندنا
ويحل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى (مما لم يذكر
اسم الله عليه) بخبر الواحد وهو ما روى انه عليه السلام قال (المسلم يذبح
على اسم الله تعالى سمي اولم يسم) وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله
تعالى حالة الذبح يحل اكله اجماعا فيحل في العامد كذلك * قلنا لايحل اكله لانه
منهى عنه والنهي يقتضى التحريم وكلمة عامدا قطعية في مفهومها فلا يجوز
تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنين * فان قلت التخصيص انما يجوز
اذ ابقى تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد
فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به * قلت يجوز ان يراد ما ذبح بغير اسم الله
تعالى كذبايح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين
فقالوا انا كلون مما قتلتم ولاتأكلون مما قتله الله تعالى فانزل الله تعالى الآية
واجاب بجواب اعم وبني الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر
مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر
والعامد جان مستحق للتغليظ (ومن دخله كان آمنا) يعنى لا يجوز تخصيص
هذه الآية (بالقياس وخبر الواحد) صورة المسئلة من كان مباح الذم
ردة اوزنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن
لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند
الشافعي فيه لان الجاني قد خص من الآية بقوله عليه السلام (الحرم

ولا يجوز تخصيص
قوله تعالى ولاتأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه
ومن دخله كان آمنا
بالقياس) وعند
الشافعي متروك
التسمية عامدا يحل
والجاني يقتل في الحرم
قياسا على الناسي
وعلى الاطراف فان
القصاص فيها مستوفى
فيه (وخبر الواحد)
وهو قوله عليه السلام
المسلم يذبح على اسم الله
سمي اولم يسم وقوله
الحرم لا يعيد حاصيا
ولا فارا بدم فان العام
موجب قطعاً فلا
يخصص بما ليس يقطع

لا يعبد عاصيا ولا فارقا آدم) وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى (لانهما) اى لان قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) وقوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) (ليسا بمخصوصين) فان الناسى غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسى ذاكر حكما فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للمجزم كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد ولا يصلح ان يكون مخصوصا ولئن سلم انه مشهور فعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والآية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه * ولقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان * فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بهما ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل واما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالانزام بالآية متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى (اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا) ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال الله تعالى (فيه آيات بينات) ولم يقل في حرمة مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل ان المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذهو عطف بيان لايات وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب (فان لحقه خصوص) لما فرع من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى (خالق كل شيء) فآلة تعالى مخصوص منه كذا في بعض الشروح

(لانهما) اى ولا تأكلوا ومن دخله (ليسا بمخصوصين) فان الناسى ليس بمخصوص بل ذاكر شرعا لقيام الملة مقام الذكر للعذر وكذا الاطراف فانها تسلك مسلك الاموال والآية تتناول الانفس لا غير (فان لحقه خصوص) وهو قصر العام على بعض افراده بدليل لفظي مستقل مقارن

(معلوم) كالمستأن من خص من اقلوا المشركين بقوله وان احدم من المشركين استجارك (او مجهول) كالرباخص
من احل الله البيع بقوله وحرّم الربا الصحيح انه (لا يبق قطعيا) ٧٨ فيخص بالقياس وخبر الاحاد

(ولكنه لا يسقط الاحتجاج به) كآية السرقة يحتاج بها مع خصوص ما دون النصاب وغير المحرز بالاجاع (علما يشبه الاستثناء والنسخ) فدلّل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم فان الخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم والنسخ من جهة الصيغة فان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان الخصوص مجهولا فالجهالة باعتبار الحكم توجيهها في الباقي كالا ستثناء المجهول فلا يبق حجة وباعتبار الصيغة حكم الخصوص ثابت بصيغته فلا تعدى جهالته فيبقى الاول على ما كان فلم تبطل بالشك وشبهة الجهالة ازال اليقين وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدري

ولقائل ان يقون المراد من الشيء في قوله تعالى (خالق كل شيء) الخلق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناولوه فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحمى نحو قوله تعالى (واوتيت من كل شيء) ويقول مقارن عن الناسخ * ولقائل ان يقون هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطه اول مرة لا داخلا في ماهيته كذا قاله الشراح * ويمكن ان يحجب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصوص لا ان يصدر معا من النبي عليه السلام فيثبت يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما (معلوم او مجهول) كالربا خص من قوله تعالى (واحل الله البيع) بقوله (وحرّم الربوا) لان الربا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام وقبل ورود البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربا بالاشياء ستة وصحة تعليلها يكون نظيرا للخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبق حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبن انه (لا يبق قطعيا) حتى يجوز تخصيصه بنجر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى (فاذا انسلك الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) بقوله عليه السلام (لا تقتلوا الشيوخ والعجائز) بعد تخصيصه بآية الاسميان وهي (وان احدم من المشركين استجارك فاجره) (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) اى بالعام بعد ما خص كما روى ان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم) مع ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام (نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة) وكآية السرقة فانها يحتاج بها مع ان سرقة مادون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجاع (علما يشبه الاستثناء والنسخ) يعنى دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما

ما يتعدى اليه حكم الخصوص مما تناوله العام فصار قدر ما تناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل فان الاستثناء لا يقبله لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان موجبا فلا يبطل به ولا يبق قطعيا معه

ليبان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم وبشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا لجهالته باعتبار الحكم توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجهول قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للعلوم وجهالته لا تعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناول العلة مخصوصا بما تناوله العام وذلك القدر مجهول فلو وجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصل اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فالليس بثابت كيف يتعدى فوق وقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا * فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل * قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة * فان قلت دليل المخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل المخصوص كيف يقبله * قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل المخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل (فصار كما) اى صار دليل المخصوص على القول الاول الذى اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهى (اذا باع عبيد بالف على انه بالخيار فى احدهما بعينه وسمى ثمنه) اى فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد فى الذى لا خيار له فيه لعدم جهالة المبيع والثن * فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد فى الحر شرطا

(فصار) دليل
المخصوص (كما اذا باع
عبيد بالف على انه
بالخيار فى احدهما بعينه
وسمى ثمنه) فانه يجوز
البيع فى الآخر لان
الخيار لا يمنع الدخول
فى الايجاب ويمنع
الدخول فى الحكم
فصار فى السبب نظير
دليل النسخ وفى الحكم
نظير الاستثناء

قوله اى فصل ثمنه بان
قال بعث منك هذين
العبيد بالف درهم
كل واحد بخمس مائة
على انى بالخيار ثلثة
ايام فى هذا بعينه اه
(عزى زاده)

فاسدا لقبوله في العبد * قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشترط قبوله لم يكن
من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار
داخل تحت العقد فكان اشترط القبول فيه اشترطا في المبيع فلا يمنع
صحته العقد * فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقرن كما جعل
فمين جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهورا لمن يصح
قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء العوض فلو قلنا بوجوب
كل الثمن بمقابلة القرن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر
من الثمن الا بمقابلة مجموع العوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم
تجزئة المحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاوجة فاذا لم يصح نكاح احدهما
لم توجد المزاوجة فلا ينقسم * وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص
ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل
يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل
في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ
تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدان بالنظر الى الايجاب
مبيع يباع واحدا فلا يكون بيعا بالخصه ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء
اعنى كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور
كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل مال ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع
فرعاية الشبهين * قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبهه بالناسخ وان
جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم
القيد ان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس
لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث عملنا بشبه الاستثناء
ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشرط الخيار كانه
استثنى احد العبدان من العقد باعتبار حكمه بحصة من الثمن فيصير كانه قال
بعث هذين العبدان بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا
هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعث هذين
العبدان بالف الا احدهما بخمس مائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا

قوله داخل في الانعقاد
لا الحكم لما عرف في
موضعه ان شرط
الخيار يمنع الملك عن
الثبوت ولا يمنع السبب
عن الانعقاد

(عزى زاده)

قوله في الصور الاربع
وهي الصور الثلاث
الآتية في الشرح مع
الصورة المذكورة
في المتن (عزى زاده)

(وقيل انه يسقط

الاحتجاج به) فتوقف
الى البيان تمسكا بان
دليل الخصوص
(كالاستثناء المجهول
لان كل واحد منهما)
اي من الاستثناء ودليل
الخصوص (ليان انه
لم يدخل) تحت الجملة
(فصار) على هذا
(كالباع المضاف الى
حر وعبد ثمن واحد)
فانه باطل لعدم دخول
الحر فورد العقد على
العبد ابتداء بالخصه
(وقيل انه يبقى كما كان)
فان كان المخصوص
معلوما بقي العام فيما
وراءه على ما كان قبله
وان كان مجهولا سقط
دليل الخصوص وبقي
على ما كان في الكل
(اعتبارا بالناسخ لان
كل واحد منهما) اي
من دليل الخصوص
والناسخ
(ه) هذا اذا كان
المخصص مجهولا ظاهرا
وان كان معلوما الخ
(نسخه)

وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد فيصير كأنه قال بعتهم بالالف الا هذا
بخصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه
لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول
والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد
في العبدين وهو خلاف ما قصد * فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة
التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كافي بيع القن مع المدبر * قلت محل الخيار
لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه
يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث
جهالة الثمن (وقيل انه) اي العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) اي
لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص
معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا
كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو
مذهب الكرخي رحمه الله وعيسى بن ابان (كالاستثناء المجهول) يعنى
تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء (لان كل واحد منهما) اي
من الاستثناء والمخصص (ليان انه لم يدخل) تحت الجملة (ه) قالوا
اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهااته توجب جهالة الباقي وان كان
معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا
يدرى كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا (فصار)
اي دليل الخصوص على هذا القول (كالباع المضاف الى حر وعبد ثمن
واحد) فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار
العقد واردا على العبد ابتداء بالخصه بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع
وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله
ثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهم بالالف كل واحد بخمسمائة صح
في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة (وقيل انه) اي العام بعد الخصوص
(يبقى كما كان) قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين
(اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما) اي من دليل الخصوص والناسخ

(مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا لا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له (فصار كما اذا باع عبيدين) ثم واحد (وهلك احدهما قبل التسليم) الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحى بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبيدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما فكلا استثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقى العام على ما كان عليه من القطع* والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمال باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص (والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى) اى يكون اللفظ مجعوا والمعنى مستوعبا (او بالمعنى لا غير) اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع (كرجال) مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معروفا ومنكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان العموم في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل* فان قلت العام عندك قطعى الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام محتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك* قلت لانسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعى الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجه قطعى كما وجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر محتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجي* الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر

(مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) فانه بمنزلة الوصف (فصار كما اذا باع عبيدين) ثم واحد (وهلك احدهما قبل التسليم) صح في الحى بحصته لدخولهما تحت العقد وخروج احدهما لتعذر التسليم فيبقى في الآخر صحيحا (والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال) عام صيغة لوضعها للجمع ومعنى لشموله لكل ما يتناوله عند الاطلاق

(وقوم) مثال للعامة بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام* فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع ايضا فيقال رماحان ورماحات* قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لالكل واحد فلو قال القوم الذى دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا* فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءنى القوم الا زيدا* قلت من حيث ان مجئ المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع (ومن وما يَحْتَمِلان العموم) اذا قلت في الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعتد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطى من زارنى درهما يستحق كل من زاره العطية (والخصوص) في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمنى وتريد واحدا بعينه هكذا فسرره بعض الشراح* ولقائل ان يقول من قديكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا (والاصل فيهما العموم) يعنى الكثير الشائع في استعماليهما العموم (ومن في ذوات من يعقل) يعنى وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله عليه السلام (من قتل قتيلا فله سلبه) فان قلت يحتمل ان يكون عاما للعموم صفة وهو القتل* قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم (كما) اى كما وضع ما لان يستعمل (في ذوات ما لا يعقل) حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة لوفرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة* فان قلت اذا كانا من محتملات من وما

(وقوم) عام معنى
اوضعه للمجمع لا صيغة
لانه فرد كزيد (ومن
وما يَحْتَمِلان العموم)
قال الله تعالى الا يعلم
من خلق وله ما
في السموات والارض
(والخصوص) فاذا
قيل من او ما في الدار
فيقول زيد او فرس
(والاصل فيهما)
اى الكثير الشائع
في استعماليهما (العموم
ومن) وضع لان
يستعمل (في ذوات
من يعقل كما) وضع
لان يستعمل (في ذوات
ما لا يعقل)

فالمعنى الموضوع لهما * قلت وضعتا مبهما في ذوات من يعقل وما لا يعقل
وهذا المعنى المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام (فاذا قال
من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا عتقوا جميعا) هذا تفريع على كون
من عامة * فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدى قرينة الخصوص
لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله لا آخر
من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقه
الا واحدا * قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدى للبيان دون التبعيض
لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد
بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدى
لان المشية اضيفت الى خاص فلا تدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما
كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى (من يشأ الله بضالاه) عام
مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال في الفرق
ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء
من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق
كل واحد لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى لان المخاطب لو شاء عتق الكل يسقط
معنى التبعيض بالكلية * فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل
دفعه واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه
شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد * قلت تعلق المشية بكل على
الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل دفعه
ولقائل ان يقول البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية
للكل لالبعضية التى هى اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ
لانسلم ان التبعيض متيقن (وان قال لامته ان كان مافى بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم تعتق) لان الشرط ان يكون جميع مافى البطن غلاما
هذا تفريع على كون ما عامة * فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى (فاقرؤا
ما تيسر) وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك * قلنا بناء الامر

(فاذا قال من شاء من
عبيدى العتق فهو حر
فشاؤا عتقوا جميعا)
لكون من عامة (وان
قال لامته ان كان مافى
بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق) لان
الشرط كون جميع ما
فى بطنها غلاما ليكون
ما عامة

(وما يجئ بمعنى من) مجازا قال الله تعالى وما بناها وكذا عكسه (وتدخل ما في صفات من يعقل ايضا) كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد ﴿ ٨٥ ﴾ فيقال كريم (وكل عامة) بمعناها لانها (للحاطة) ولكن (على

سبيل الافراد) كأن ليس معه غيره (وهي تصحب الاسماء) للزومها الاضافة (فتعهمها) اي الاسماء (فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه) لعدم افراده (حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأ كول وكل الرمان مأ كول بالصدق) في الاول لان جميع افراده مأ كول (والكذب) في الثاني اذ شره غير مأ كول (فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال) قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها (ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الافعال في كل) فانه يثبت ضمنا لكل عبدا شترته وكلما اشترت عبدا ففي الاولى كل عبدا شترته يثبت ولو اشترى عبدا

على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعمرا (وما يجئ بمعنى من) كما في قوله تعالى (والسما وما بناها) اي ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجئ بمعنى ما كما في قوله تعالى (فهم من مشى على بطنه) (وتدخل ما في صفات من يعقل) هذا بيان مواضع استعمال ما (ايضا) اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم (وكل للحاطة على سبيل الافراد) كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كأنه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصلة (وهي تصحب الاسماء) لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما (فتعهمها) اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة تزوجها فهي طالق تم الافراد ويحتمل بتزوج كل امرأة ولا تم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة (فان دخلت) كلمة كل (على المنكر اوجبت عموم افراده) كما قلنا (وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأ كول وكل الرمان مأ كول بالصدق) اي بصدق الاول لان جميع افراده مأ كول (والكذب) اي بكذب الثاني اذ شره غير مأ كول ولهذا قال في الجامع الكبير لوقال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة (فاذا وصلت بما) اي كلمة كل بكلمة ما (اوجبت عموم الافعال) لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر (ويثبت عموم الاسماء فيه) اي في كلما (ضمنا كعموم الافعال في كل) اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا (وكلمة الجميع) وهذه من العام معنى (توجب عموم الاجتماع) اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع (دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن أو لا فله من النفل كذا) وفي المغرب النفل بفحيتين ما ينقله الغزالي اي يعطاه زائدا على سهمه

مرتين يثبت في الثانية ايضا (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد) بخلاف كل (حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن أو لا فله من النفل كذا

(فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) اى يكونون
 مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يمتثل
 ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل
 عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى
 لان الجلادة فيه اجلى * اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز
 لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه
 الاول منهم عملا بمجازه * واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما
 لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد
 فى اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد فى واحد يعمل بمجازه وانما يلزم
 الجمع ان لو تصور اجتماعهما * ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر
 الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على
 مجازه ولا معنى للجمع فى الارادة الا ان ثبت الحكم على تقدير وقوع كل
 واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى
 للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول
 اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم
 الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول
 واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نقل واحد كما لو اوجد عملا بعموم
 المجاز (وفى كلمة كل) يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
 كذا فدخل عشرة (يجب لكل رجل منهم النفل) التام لانها للاحاطة
 على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأنه ليس معه غيره وهو
 اول فى حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى
 كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة
 كل الاحاطة لانها محتمل الخصوص (وفى كلمة من) يعنى اذا قال من دخل
 هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة (يبطل النفل)
 لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم
 للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم
 ولم يوجد فيبطل * فان قلت فى صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين

فدخل عشرة معا ان
 لهم نفلا واحدا بينهم
 جميعا بالشركة (وفى
 كلمة كل) اذا قال كل من
 دخل الخ (يجب لكل
 رجل منهم النفل) تاما
 لا اعتبار كل بانفراده
 وهو اول فى حق من
 تخلف (وفى كلمة من)
 اذا قال من دخله الخ
 (يبطل النفل) لان
 الاول اسم لفرد سابق
 فلما قرن بمن سقط
 عموم من وتعين احتمال
 الخصوص محتمل على المحكم
 فلم يجب النفل الا لواحد
 متقدم ولم يوجد فلو
 دخلوا فرادى فللاول
 فى الثلاثة لان من يستعمل
 للخصوص وكل يحتمله
 والجميع يستعار بمعنى
 الكل وقامت دلالة
 الخصوص بذكر الاول

أولا بالنسبة الى من يخلفه ولم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل * قلت لان في قوله من دخل يمكن حل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظة كل دخل على من فاقضى التعدد في المضاف اليه الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف * فان قلت هذا يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا الجاز * قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الاعلى الاول خاصة (والنكرة في موضع النفي تم) لما فرغ من بيان العام وضعها شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لارجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يع كقوله تعالى (لا بيع فيه ولا خلة) فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يع كما في قولك مارأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى (قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى) ردا لما قالت اليهود ما نزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلى لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي (وفي الاثبات تخص) لان النكرة تدل على فرد ولم يقتزن بها ما يوجب العموم (لكنها) اي النكرة المثبتة (مطلقة) فان قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة * قلنا لافرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ماهو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبافخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين (وعند الشافعي تم) ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي

(والنكرة في موضع النفي تم) كما رأيت رجلا ولا رجل في الدار وعمومها ضروري لا بالصيغة لانه لما نفي رؤية رجل غير عين لزم انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رأى واحدا يكون كاذبا (وفي الاثبات تخص) لانها لفرد ولم يقتزن بها ما يوجب العموم (لكنها مطلقة) اي متعوضة للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات فيتناول واحدا غير معين (وعند الشافعي تم) لان الشيء في قوله تعالى انما قولنا لشيء وان كان في الاثبات شامل لشمول قدرته

(حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) في قوله تعالى فحري رقيقة وقد خص منها الزمنة اجمالا والخصوص دليل العموم فخصص الكافرة قياسا وجوابه ان انما بمعنى ما والا والرقبة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل الا انها خصت منها (واذا وصفت) النكرة في الاثبات (بصفة عامة تم) ضرورة عموم وصفها

(٥) قال المحشي الفاضل هنا وفيه بحث ظاهر لان التسمية بالآدمي تدور مع وجود الماهية الانسانية وهي موجودة في جميع افرادها بخلاف الرقبة على ما قلنا فانها بمعنى البنية والمتبادر من اطلاقها هي السالفة فاین هذا من ذلك اهـ (مصححه)

في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما * تمسك بقوله تعالى (انما قولنا لشيء اذا اردناه) فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها * جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمي الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علمائونا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه (حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) اي في كفارة الظهار في قوله تعالى (فحري رقيقة) خصت منها الزمنة والمجنونة والعبياء والمدبرة بالاجاع ولولا انها عامة لما خصت فخصص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل * قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التساؤل على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية الكاملة كما خلق الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص * اعترض على مذهبنا الامام الغزالي رحمه الله بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا (٥) وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يحيزوا الاخرس وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخطب ذو فهم الى هنا كلامه * ويمكن ان يحجب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصر عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احدهما حتى لو قطعنا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكمم فلا يندرج تحت المطلق (واذا وصفت) النكرة في موضع الاثبات (بصفة عامة تم)

فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات
فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة
قلت المراد العموم في الجملة وذلك لاني في الخصوص بوجهما فالنكرة
الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عامة
في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة انصاف كل فرد
من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد * فان قلت لم جعل
الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف
وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة * قلت الموصوف خاص
لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة
فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة
الموصوفة بصفة عامة على سبيل البديل دون الشمول الى هنا كلامه
وفيه نظر لان عموم البديل للنكرة حاصل قبل الانصاف بها فلو كانت
بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق (كقوله
والله لا اكل احد الارجلا كوفيا) فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة
ولو قال الارجلا بدون الصفة فله ان يتكلم واحدا سواء كان من الكوفة
او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث (والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكمافيه) فانه
لا يصبر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم
ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد
غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة
كما اذا قال والله لا اضرب الارجلا ولدي لا تم * اعلم ان هذا الاصل اكثرى
الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تم بدون الصفة كما في قولنا
تمرة خير من كسيرة وقد تختص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة
كوفية برتزوج امرأة واحدة ومثله قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم
مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداهما وجه عمومها
بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة بالاستثناء يكون بصفة النوع
واذا كانت غير موصوفة بالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا (ولهذا)
اى ولكون النكرة تم بالصفة العامة (قال علماؤنا) رحمه الله

(كقوله والله لا اكل
احدا الارجلا كوفيا)
فله ان يتكلم بجميع رجال
الكوفة (والله لا اقر بكم
الا يوما اقر بكمافيه)
لم يصبر موليا لانه يمكنه
القربان في كل يوم
(ولهذا) اى لكون
النكرة تم بالصفة العامة
(قال علماؤنا)

(اذا قال اى عبيدى ضربك فهو حرف ضربوه) معا او متفرقا (انهم
يعتقون عليه) وان قال اى عبيدى ضربته فهو حرف ضرب المخاطب
الجميع مرتين عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى
في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه نوع ابهام اعم من النكرة الصناعية
ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التى اتزوجها طالق * وجه الفرق
ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثانى قطع عن الوصف
لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لالى النكرة التى يتنا ولها اى وهذا
الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت في الصورتين
لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة على ان اياها موصولة او شرطية
وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة في الصورتين
لانها كما وصفت في الاولى بالضاربة للمخاطب وصفت في الثانية
بالمضروبة له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف
تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكمما الا يوما اقر بكمما فيه
عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم * اجاب عنه
صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع
قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة ثبت ضرورة فيقدر بقدرها
فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه
بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم * ولقائل ان يقول الضرب
صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق
بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين
والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه
في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضرورى فينبغى
ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكد
ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعى بل مستفاد
من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفرا داعى
لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقبة فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية
لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير

(اذا قال اى عبيدى
ضربك فهو حرف
فضربوه انهم يعتقون
عليه) لان ايا نكرة
فان النكرة في هذا
الاصطلاح ما فيه ابهام
وصفت بصفة عامة
وهى الضرب فعمت
فن حصل منه الضرب
انصف به فيعتق

على العموم بل يبقى واحداً للمحاجة الأصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم (وكذا) اى كالوصف العام في افادة العموم (اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد او جبت العموم) اى عموم الجنس وهو مختار صاحب التكوين وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فبهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة * اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجاموا بان كلهم في قوله تعالى (فمجد الملائكة كلهم) يلزم ان يكون يسان تفسير لاحد المحتملين وقد اجتمعت الائمة انه تأكيد وبان المعروف باللام ان كان ما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملاً مادونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن ما لا يصح عده من دلائل العموم * قال الشيخ عبدالعزيز لم يتضح لى سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وامة اهل اللغة وهو انها تنفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او على الجمع لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفسائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى (والسارق والسارقة) وقوله (ان الانسان لفي خسر) على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت) اللام (على الجمع عملاً بالدليلين) يعنى لو بقي الجمع على جمعيته بطل معنى التعريف بالكلية اذ العهد في اقسام المجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازاً لان اللام

(وكذا اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد) بان لم يكن في جنس تلك التكررة معهود (او جبت العموم) كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر اى هذا الجنس ودليل عموم استثناء المؤمنين (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع) لان لام المعرفة للعهد في الاصل واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفه (عملاً بالدليلين) فانما اذا ابقيناها جعلاً لغيرها عرف العهد اصلاً واذا جعلناها جنساً كان حرف العهد معتبراً والجنس يتناول الافراد فيكون معنى الجمع فيه مراعى ايضاً

للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى (كمثل الحمار
يحمل اسفارا) فاذا حل على الجنس لم يطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس
معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا
او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين (فبحثت
بزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء) فان قلت لم لم يجعل اللام
لاستغراق المجموع * قلت لو حل عليه لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول
الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى (لا يحل
لك النساء من بعد) لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عموم
عموم الجنس (والنكرة اذا اعيدت) لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه
بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت (معرفة كانت الثانية عين الاولى)
كقوله تعالى (انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول)
(واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو انصرفت الى الاولى
لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى
(فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا) (والمعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى) كاليسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس
ان يغلب عسر يسرين * قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل
نظرا لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رجحا ان مع
الفارس رجحا ان يكون معه رجحان بل هذا من باب التأكيد * فان قلت اذا
حل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس * قلت كأنه قصد باليسرين
ما في قوله يسرا من معنى التفتيح فيؤول بيسر الدارين وذلك يسرا
في الحقيقة (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لما ذكرنا انها
لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه * اعلم
ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والافتقار تعاد
النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى (وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله) وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
(وهذا الكتاب انزلناه مبارك) الى قوله (ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا) وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى

فبحثت بتزوج امرأة
اذا حلف لا يتزوج
النساء) لانها صارت
عبارة عن الجنس وهو
يحتمل الكل والادنى
حقيقة (والنكرة اذا
اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاولى)
لدلالة العهد قال الله
تعالى فعصى فرعون
الرسول اي الذي ذكر
(واذا اعيدت نكرة
كانت الثانية غير
الاولى) لان النكرة
تتناول غير عين فلو
انصرفت الثانية الى
الاولى لتعينت من وجه
(والمعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية
عين الاولى) لدلالة
العهد قال الله تعالى
فان مع العسر يسرا
قال ابن عباس رضى الله
عنه ان يغلب عسر
يسرين (واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية
غير الاولى) لان
في صرف الثانية الى
الاولى نوع تعين

(وما) اى المقدار الذى
 ينتهى اليه الخصوص
 نوعان الواحد فيما هو
 فرد بصيغته او ملحق به
 اى فيما هو جنس سواء
 كان فردا بصيغته (كالمرأة)
 او دلالة كالعبيد
 (والنساء) لاطلاق
 الجنس على الواحد
 حقيقة (والثلاثة فيما كان
 جمعا صيغة ومعنى)
 كنساء او معنى كقوم
 (لان ادنى الجمع ثلاثة
 باجاء اهل اللغة وقوله
 عليه السلام الاثنان
 وما فو قهما جماعة محمول
 على المواريث) جواب
 عن تمسك بعضهم بهذا
 الحديث فى ان اقل
 الجمع اثنان بانه محمول
 على المواريث لان
 البنين كالبنيات بالآية
 (والوصايا) لانها تبع
 للمواريث (او على سنه
 تقدم الامام) فانه تقدم
 على الاثني كالثلاثة
 والحمل عليه لانه عليه
 السلام بعث لتعليم
 الاحكام لا اللغات

(وازلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب) وقد تعدد
 المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى (انما الهكم اله واحد)
 (وما ينتهى اليه الخصوص) اى المقدار الذى يصح انتهاء التخصيص اليه
 (نوعان) احدهما (الواحد فيما هو فرد بصيغته) اى ذلك فى العام الذى
 يطلق على الواحد وما فو قه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعروف
 باللام (او ملحق به) اى فيما هو ملحق بالعام الذى صيغته فرد (كالمرأة
 والنساء) والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام المحقة باسم الجنس
 المفرد (والثلاثة) اى النوع الثانى الثلاثة (فيما كان جمعا) اى ذلك فى العام
 الذى يكون جمعا (صيغة ومعنى) كرجال وعبيد او معنى لاصيغة كقوم
 ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة (لان ادنى الجمع ثلاثة باجاء
 اهل اللغة) لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام آحاد ومثنى وجمع
 ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل
 الجمع اثنان لقوله تعالى (هذان خصمان اختصموا) جوابه ان يقال المراد
 طائفتان خصمان (وقوله عليه السلام الاثنان وما فو قهما جماعة محمول
 على المواريث) هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنين الثلثين
 كما لبسات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى (فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان) وثبت
 بدلالة قوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين) الآية ان ليس لما فوق الاختين
 اكثر من الثلثين ففرقنا ان للاختين حكم الجمع فى الاخوات ولما كان للاختين
 الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلا ن يكون للبنين الثلثان مع ان
 قرابتهما قرابة جزئية كان اولى (والوصايا) كما اذا وصى بشوب على
 اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجاع لان الارث فرض والوصية
 نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كانت النوافل تبعا
 للفرائض (او على سنة تقدم الامام) لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم
 على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حل على ما ذكر لانه عليه السلام
 مبعوث لتعليم الاحكام لالبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا
 سنة كون المتقدمين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلاثة
 سوى الامام بدليل قوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله) فلا بد من التذاكر

وهو الخطيب وثلاثة سواء لقوله تعالى (فاسعوا) (واما المشترك) اى
المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها (فاي تناول افرادا)
اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين (مختلفة
الحدود) احترز بها عن العام (على سبيل البدل) احترز به عن الشيء فانه
يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة
فى معنى الشيئية وهو الثابت فى الخارج وله اعتباران اعتباران من حيث
الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك
معنوى وهو مختار فخر الاسلام وبالاختبار الثانى مشترك لفظى كالقرء وهو
مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد
من قوله فى العام متفقة الحدود احدا من اما ان يتناول اللفظ افرادا
باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى
ولكن الافراد مختلفة الحقائق (كالقرء) بضم القاف وقبحها الموضوع
(للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه) اى فى المشترك من غير اعتقاد
حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما (بشرط التأمل ليرجح
بعض وجوهه للعمل به) اى بالمشارك كما تأمل علمائنا فى لفظ القرء
فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اى جمعه وعلى الانتقال ايضا
كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان فى الحيض لانه هو الدم
المتجمع فى الرحم ومنقول من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض
حارض كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم
اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع فالامر
على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر اولى به وكذا
الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر * لا يقال
الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر
الطهر الشرعى وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض * فان
قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا
لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لفة * قلت القرء هنا

(واما المشترك فاي تناول
افرادا) اراد منها فردين
فصاعدا (مختلفة
الحدود) خرج العام
(على سبيل البدل)
خرج الشيء تناوله
على سبيل الشمول
(كالقرء للحيض والطهر
وحكمه) اى المشترك
(التوقف فيه) من غير
اعتقاد حكم معلوم
ولكن (بشرط التأمل
ليترجح بعض وجوهه
للمعمل به) بغالب رأى
كما تأمل علمائنا القرء
فوجدوه دالا على الجمع
والانتقال والاجتماع
فى الحيض لا الطهر و
الدم ينتقل من الداخل
الى الخارج

اسم جامد ليس بمصدر ولاصفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه
 في الاصل مصدرا ومستعملا في اى معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع
 كون المشترك متساوى الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء المحيض
 بقوله تعالى (واللاى يئسن من المحيض) لانه تعرض عند ذكر الخلف
 لىأس عن المحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض
 (ولاعموم له) اى لل مشترك عندنا يعنى لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى
 واحد وقال الشافعى يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد
 من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم
 متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من
 معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز
 اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية بصير كل واحد من معنييه جزء المعنى
 وفي عدم اعتبارها بصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى
 (فجاء مثل ماقل من النعم) فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل
 معنى وهو المالمية فرجح محمد والشافعى المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة
 التى هى ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد
 في مالا مثل له صورة بالاجاع فلو اراد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا
 انما يلزم محمدا لان الشافعى رحمه الله يلتزمه متمسكا بقوله تعالى (ان الله
 وملائكته يصلون على النبي) والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة
 الاستغفار فتعين ارادة المعنيين * جوابه منع كون الصلاة مشتركة بين
 الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء
 وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشأن النبي عليه
 السلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للزوم على اللازم اذا الاستغفار
 والرحمة يستلزمان الاعتناء وماقاله قوام الدين الاتقانى في شرح المنار
 بان تقدير الآية ان الله يصلى وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فاسد
 لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلى لانه
 ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمر يضرب على معنى زيد يضرب
 وعمر يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اى السفر

(ولاعموم له) اى
 لا يستعمل المشترك
 في اكثر من معنى واحد
 وقال الشافعى يجوز
 لقوله تعالى ان الله
 وملائكته يصلون
 على النبي اريد بها
 معنيين مختلفان لنا انه
 اما ان يستعمل في
 المجموع بطريق المجاز
 او الحقيقة والاول
 غير جائز اذ لا علاقة
 بين المجموع وبين كل
 واحد وكذا الثانى
 لانه غير موضوع
 للمجموع باتفاق ائمة
 اللغة ويجوز ان يراد
 من الصلاة العناية بامرء
 فتم الرحمة والاستغفار

ومن الآخر استعمال آلة الضرب * ولنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذلا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين * قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لانه جزء من المجموع فلا مجاز فيه * قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد واجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى * (واما المؤول فاطر جمع من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من المشترك وقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والجمل اذ ازال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذ اجلا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفیان واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه * ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى

(واما المؤول فاطر جمع من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) من المشترك وبغالب الرأي ليسا بلازمين فان الخفي والمشكل والجمل اذ ازال الخفاء عنها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس تسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذ اجل على بعض محتملاته

فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك للمطلق المؤول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المؤول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالة الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام (المستحاضة تنوضاً لكل صلاة) يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلاة والتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المؤول تين المراد بالرأى وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأى في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك الى الرأى * اعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سبأقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلاثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لثلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى (الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها) وقوله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث * فان قلت في المؤول لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالة على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر * قلت لانسلم فان وجوه النظم اى طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره (وحكمه العمل به) اى حكم المؤول وجوب العمل به (على احتمال الغلط) والسهو كن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط حتى لو تين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلاة لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا (واما الظاهر فاسم لكلام) وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات (ظهر المراد به) اى بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوى وهو الوضوح لثلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم

(وحكمه) وجوب
(العمل به على احتمال
الغلط) كما يجب بخبر
الواحد والقياس
(واما الظاهر)
الاصطلاحى (فاسم
لكلام ظهر المراد به)
اى اتضح وانكشف

فلا يكون المعنى ملتفتا اليه (للسامع) اذا كان من اهل اللسان (بصيفته)
 اى بسماعها احترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد
 السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور
 فيه بمعنى فى المتكلم لانفس الصيغة كقوله تعالى (واحل الله البيع
 وحرم الربا) فهو الظاهر فى الاحلال والتحريم * فان قلت كان ينبغى
 ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم
 قلت لم يذكره اكتفاء بذكره فى تعريف المحكم (وحكمه وجوب
 العمل بالذى ظهر منه) على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز
 وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناش
 من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر (واما النص
 فاازداد وضوحا على الظاهر) يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر
 (بمعنى من المتكلم) اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم
 والكلام مسوقا له بقرينة (لا فى نفس الصيغة) يعنى لا يكون
 فى اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم
 من النساء مثنى وثلاث ورباع) فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان
 العدد والكلام سبق للمعنى الثانى يدل عليه سياق الآية وهو قوله
 تعالى (فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة) فالآية ظاهرة فى الاباحة
 نص فى العدد * اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط فى النص وعدمه
 شرط فى الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت فلان حين جاءنى
 القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا ليكون مجئ القوم غير مقصود بالسوق
 ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه مقصودا * قال صاحب الكشف
 رحمه الله تعالى هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول
 لانهم ما فرقوا فى امثلة الظاهر بين السوق وغيره ولو كان عدم السوق
 شرطا فى الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا فى حده هذا القيد
 وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد
 بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية
 تنضم اليه سياق او سباقا الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول قوله بمعنى

(للسامع) اذا كان من
 اهل اللسان (بصيفته)
 اى بسماعها خرج
 الخفى والمشكل والنص
 (وحكمه وجوب
 العمل بالذى ظهر منه)
 على سبيل الظن
 عند بعض والقطع
 عند عامة المتأخرين
 (واما النص فاازداد
 وضوحا على الظاهر)
 بان يفهم منه معنى
 لم يفهم من الظاهر
 (بمعنى من المتكلم)
 اى بقرينة نطقية
 تنضم اليه سياق او سباقا
 تدل على ان قصد المتكلم
 ذلك المعنى بالسوق
 (لا فى نفس الصيغة)
 وليس فى اللفظ ما يدل
 عليه وضعا

من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره (٧) ولادلالة
للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بالضمم قرينة نطقية تدل
على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا لتأويل هو في حيز الجواز لتعين
المراد حينئذ ولا نسلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب
قالا في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سبق الكلام له وهذا يقتضى
ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما
لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف
النص (وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تأويل) وهو حل
الكلام على غير الظاهر (هو) اى ذلك التأويل (في حيز الجواز) وانما
قال في حيز الجواز اشارة الى عدم الانحصار في الجواز بل قد يكون بطريق
التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا
كما ان احتمال الحقيقة الجواز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر
الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو
اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى (واما المفسر فما ازداد
وضوحا على النص على وجه لا يبق معه احتمال التأويل) سواء كان
ذلك لمعنى في النص بان كان مجعلا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان
التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسده باب التخصيص وهو المسمى
ببيان التقرير كقوله تعالى (فسمجد الملائكة كلهم اجمعون) فانه ظاهر في
سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص واردة البعض بقوله كلهم انقطع
ذلك الاحتمال فصار نصا * فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز
الاستثناء بقوله (الا بليس) قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا
واستثناء ابليس منقطع لانه جنى ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على
الفرق بقوله (اجمعون) انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل
ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك
لا ظاهرا (وحكمه وجوب العمل به) قطعيا ولكنه (على احتمال النسخ)
فان قلت فسمجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب او الغلط

(٧) كالقرينة الحالية
اه (عزى زاده)
(وحكمه وجوب العمل
بما وضع) بطريق
القطع (على احتمال
تأويل هو) اى ولكن
ذلك الاحتمال (في حيز
الجواز) فلا يخرج عن
القطع (واما المفسر
فما ازداد وضوحا على
النص على وجه لا يبق
معه احتمال التأويل)
سواء كان ذلك لمعنى
في النص بان كان مجعلا
فبين او غيره بان كان
عاما فلحقه ماسد باب
التخصيص وهو باعتبار
ارادة المتكلم لا لمعنى
في الكلام لانه ظاهر
في معناه ويحتمل ان
يراد به غير ظاهره فالبيان
يقطعه (وحكمه وجوب
العمل به) قطعيا لكن
(على احتمال النسخ)

(واما المحكم فما حكم المراد به عن احتمال النسخ ١٠٠ والتبديل) وانقطاع احتماله

بمعنى في ذاته بان لا يحتمل
التبديل عقلا كالاتيات
الدالة على وجود
الصانع او بانقطاع
الوحي والاول محكم
لعيته والثاني لغيره
(وحكمه وجوب العمل
به من غير احتمال كقوله
تعالى واحل الله البيع
وحرم الربا) مثال
للظاهر والنص فانه
ظاهر للتحليل والتحریم
نص في التفرقة بين
البيع والربا (فسيجد
الملائكة كلهم اجمعون)
مثال للمفسر فاللائكة
حام وكلهم لقطع احتمال
التخصيص واجمعون
يقطع احتمال التفرق
(ان الله بكل شيء عليم)
مثال للمحكم (ويظهر
التفاوت) في موجبها
(عند التعارض ليصير
الادنى متروكا بالاعلى)
فيرجح النص على
الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل
(٤) والمعنى فما حكم
المراد به متمعا ذلك
المراد عن احتمال النسخ

والتبديل اه (عن محي زاده)

فلا يكون مفسرا * قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم
احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لامن حيث انه مفسر فلا يضرنا
في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم * اعلم
ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور
معه احتمال ابعد وظهور لاحتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها
في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل
النسخ والتبديل كالا يقبل التخصيص والتأويل (واما المحكم فما حكم
المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل
بعن (٤) ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالاتيات الدالة على
وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعيته وقد يكون لانقطاع الوحي
بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره (وحكمه وجوب العمل به
من غير احتمال) لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل
واحد فقال (كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال للظاهر
والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحریم نص في بيان التفرقة بين البيع
والربا لان الكفار كانوا يدعوا حل الربا ويقولون انما البيع مثل الربا فرد الله
تعالى ذلك بقوله (واحل الله البيع وحرم الربا) فبينهما فرق (فسيجد الملائكة
كلهم اجمعون) مثال للمفسر (ان الله بكل شيء عليم) نظير للمحكم (ويظهر)
يعنى كل واحد من هذه الاربعة موجب للمحكم قطعا لكن يظهر (التفاوت
عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى) يعنى ليصير الظاهر
متروكا عند معارضته النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين
عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته المحكم * فان قلت
التعارض انما يكون عند تساوى الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان
احدهما كيف يتحقق التعارض * قلت التعارض الموجب للتساوق يكون
كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضى
احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا مثال

(التعارض)

التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى (واحل لكم ما وراء ذلكم) وقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهو يقتضي حل الخامسة (٧) والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارض ارجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلثة فم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الاثنان او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك * قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين اثنين او ثلاث او اربع كما يقال اقسّموا هذه الدراهم اثنتين اثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد * والجواب عن الثاني انه لو ذكر اول كان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد (٩) والمراد ان يكون له ان ينكح اثنين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعاً ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وما قاله المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام (المستحاضة تنوضاً لكل صلاة) نص مفيد لا يجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلاة وقتها كما يقال آتتك لصلاة الفجر اي لوقتها وقوله عليه السلام (المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلاة) مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضاً فرجح المفسر على النص (حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لانكاح) هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فرجح المفسر * ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحاً ومتعة فرجح كونه متعة * قال بعض الشراح

(٧) ولا يقتضي حرمة الخامسة (نسخه)

(حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لانكاح) لان تزوجت نص في النكاح ويحتمل المتعة والى شهر مفسر في المتعة لا يحتمل النكاح

(٩) الا يرى انك لو قلت اقسّموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان لا يقسّموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينهما بان يعطوا البعض درهمين وللبعض ثلثة وللبعض اربعة اه عزمي زاده (مصححه)

مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى (اقيموا الصلاة) فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلاة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرهما النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار وقوله تعالى (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) اى فرضا موقتا يقتضى التكرار وهذه محكمة في التوقيف ترجحت على تلك (واما الخفي) اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثانى فى وجوه البيان وهى اربعة ولم يقل ثمانية (فاخفى مراده بعارض) يعنى صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى لكن خفى بسبب عارض تذكره ان شاء الله تعالى (غير الصيغة) بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احتزبه عن المشكل والجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء فى هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد (٣) بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهى ماخفى مراده بعارض فى غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء فى هذه الثلاثة بعارض فى الصيغة وهو دقة المعانى والاستعارة البدئية فى المشكل وازدحام المعانى وتوارد هاء على لفظ من غير رجحان فى الجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفى الخفى فى المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زى وهىة (لا ينال الا بالطلب) ليس هذا من تمة الحد (٤) بل هو علامة للخفى وتأكيده للخفاء اذ لا الخفاء لما احتيج الى الطلب قبل الظاهر والخفى وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا* وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفى فى حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضاييف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة

(واما الخفى فاخفى مراده بعارض غير الصيغة) اى صيغة الكلام يعنى صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى لكن خفى بالنسبة الى محل بسبب عارض فى ذلك المحل (لا ينال الا بالطلب)

قوله بالجر اى على البدلية كما يظهر مما يأتى وهنا كلام فى الحاشية العزمية فانظر اه (مصححه)

(٣) لان الصيغة لا يصلح اطلاق العارض عليها وقوله اى بسبب غير الصيغة باضافة السبب الى الغير اه قاله (عزى زاده)

(٤) اذ قد حصل المقصود وهو الاحتراز عن الثلاثة بدونه اه قاله هو ايضا (مصححه)

الى الخفاء وكذا عكسه (وحكمه) أى حكم الخفى (النظر فيه ليعلم ان
 اختفاء لمزية) أى زيادة المعنى فيه (اول نقصان فيظهر) بالنصب
 عطف على ليعلم (المراد به كآية السرقة) وهى قوله تعالى (السارق
 والسارقة فاقطعوا ايديهما) السرقة اخذ مال معتبر شرما من حرز
 اجنبى لاشبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ فى نومه او فى غيبته
 واحترزنا بالقييد الاول عمادون نصاب السرقة وبالقييد الثانى عن
 الاخذ من غير حرز وبالقييد الثالث عن ذى الرحم المحرم وبالرابع عما
 يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب
 والغصب وبالسابع عن النيش وبالسابع عن الطر فانها خفية (فى حق
 الطرار) الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب
 غفلة منه (والنيش) النيش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضى
 ان يكون فعل الطر والنيش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق
 فى حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا
 فوجدنا معنى السرقة كاملا فى الطر ناقصا فى النيش فاثبتنا حكم السرقة
 فى الاول دون الثانى لان الحكم اذا ثبت فى الادنى ثبت فى الاعلى
 بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة فى النيش صار شبهة والحد
 يسقط بالشبهة ولو كان القبر فى بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه
 لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر
 فى البيت اختلف صفة الحرزية فيه * اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف
 والشافعى لقوله عليه السلام (من نبش قطعناه) ولنا ما روى ان النبى عليه
 السلام قال (لا قطع على الخنق) وهو النباش بلغة اهل المدينة وما روى
 محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين (واما المشكل فهو الداخل)
 اى الكلام الذى دخل المراد منه (فى اشكاله) بفتح الهجمة اى امثاله
 حذف المصنف الكلام هنا وفى سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا
 لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره فى تعريف الظاهر يدل
 عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس
 كذلك فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة

(وحكمه النظر فيه)
 ليعلم ان اختفاء لمزية
 او لنقصان فيظهر
 المراد به كآية السرقة)
 ظاهرة فى ايجاب القطع
 فى كل سارق لم يختص
 باسم آخر خفية (فى
 حق الطرار والنيش)
 بعارض فيهما هو
 اختصاصهما باسم
 آخر واختلاف الاسم
 يدل على اختلاف المعنى
 فخبثت الآية فى حقهما
 واشتبه لاختصاصهما
 باسم لنقصان فى فعل
 السرقة او زيادة فيه
 فتأملنا فوجدنا معناها
 اخذ مال الغير خفية
 من حرز لاشبهة فيه
 وهو موجود فى
 الطرار وزيادة لانه
 يسارق العين الواحدة
 فعمله اتم سرقة فيقطع
 والنيش يسارق عين
 من بهجم وليس يحافظ
 للكفن فيقتبدل الاسم
 باعتبار نقصان الحرز
 والمالية فلا يقطع (واما
 المشكل فهو الداخل
 فى اشكاله) وامثاله

الى مأخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله يعنى
اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض
فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة فى المعنى
مثاله قوله تعالى (ليلة القدر خير من الف شهر) لان ليلة القدر توجد
فى كل اثني عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه بثلاث
وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر
كذا قاله بعض الشراح * ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا
لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه فى نفسه وانما
الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى (فأتوا حرثكم
انى شتم) كلمة انى مشتركة بجئ بمعنى من اين كقوله تعالى (انى لك هذا)
اى من اين لك هذا وهذا المعنى يقتضى ان يحل اتيان دبر الزوجة
وبمعنى كيف كقوله تعالى (انى يحبى هذه الله بعد موتها) وهذا المعنى
لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان فى دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف
بقريضة الحرث والدبر موضع الفرث لاموضع الحرث هذا ما قاله
الشراح * ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل
التأمل وظهور المراد ومن قبيل المؤول او المفسر بعدهما فلا يكون
قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بدعية كقوله تعالى (قوارير من
فضة) فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة فبعد
التأمل عرفنا ان تلك الاوانى لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل
تكون فى صفاء الزجاج وبياض الفضة (وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما
هو المراد ثم الاقبال على الطلب) وهو ان ينظر السامع اولا فى مفهومات
اللفظ فيضبطها (والتأمل فيه الى ان يتبين المراد) كما تأملنا فى معنى
انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف شتم سواء كانت مضطجعة
او قاعدة او قائمة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل
غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه لتمييز عن اشكاله
(واما الجمل فما ازدجت فيه المعانى) اى تواردت على اللفظ من غير
رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما فى المشترك اذا انسدت

(وحكمه اعتقاد الحقيقة)
فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب والتأمل
فيه الى ان يتبين المراد
والاشكال ضربان
لغموض فى المعنى
كقوله تعالى فأتوا
حرثكم انى شتم اشتبه
انه معنى من اين او كيف
فبعد الطلب والتأمل
ظهر انه بمعنى كيف
بقريضة الحرث و
لاستعارة بدعية كقوله
تعالى فصب عليهم ربك
سوط عذاب فالصب
فى المائعات لا السياط
لكن يفيد الدوام
فاستعير منه الايلام
من السوط (واما
الجمل فما ازدجت فيه
المعانى) اى تواردت
على اللفظ من غير
رجحان لاحدها

فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلاة والزكاة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالمهلوع المذكور في قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) قبل التفسير * فان قلت قوله ازدحت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قاله صاحب التوقيف وغيره * قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي * اعلم ان قيد المعاني اتفاق لان ازدحام معنيين كاف في الجمل (واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار) من الجمل (ثم الطلب ثم التأمل) كبيان النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة (٦) من غير قصر عليها فبقى فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مؤولا في الكل هذا ما قالوا * ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلاة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعبية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير الجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار * ولقائل ان يقول تعريف الجمل ليس بمانع لصدقه المتشابه (وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان الجمل) بيانا شافيا (كالصلاة) فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله وقوله (والزكاة) وهو في اللغة التماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله (هاتوا ربع عشر اموالكم) ولو ذكر المصنف في التمثيل الربا مقدما على الصلاة والزكاة لكان اولى (واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء

(واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه) في حق العمل (الى ان يتبين ببيان الجمل) فيجب على حسب درجات البيان فان كان قطعيا كبيان الصلاة صار الجمل فيه مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولا (كالصلاة والزكاة) وضعا للدعاء والتماء وهما غير مرادين بل زيد في الشرع او صاف فتفسر او لا ثم تطلب ثم تأمل فيفسر الصلاة بفعله عليه السلام وهو راعى الفرائض وغيرها فلا بد من التأمل لتمييز وكذا الزكاة في كل مائتي درهم خسة فتطلب ثم وجبت (واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء (٦) وهي الذهب والفضة والخنطة والشعير والتمر والمخ اه (محكمه)

معرفة المراد منه) فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا * قلت يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع (وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة) اى قبل يوم القيامة لانه بصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة * قال فخر الاسلام هذا في حقا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام * اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والرسخون عليه لانه مجرر لفظا ومحلا وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم (كل من عند ربنا) وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف غير واجب على (الله) لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن له فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله تعالى اطعن فيه الطاعنون قيل لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهرا ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى (وهذا كالمقطعات في اوئل السور) وهى الحروف التى يقطع فى التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى (قاف نون الف لام ميم) هذا متشابه فى الاصل وقد يكون تشابه فى الوصف كروية الله تعالى فى الآخرة * اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل فى بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول فى اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو الجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه (واما الحقيقة) هذا هو القسم الثالث

معرفة المراد منه
وحكمه اعتقاد الحقيقة
قبل الاصابة)
اى قبل يوم القيامة
(وهذا كالمقطعات
فى اوئل السور) مثل
الم فنؤ من بها ولا نؤول
(واما الحقيقة

قوله قاف الخ كذا فى
اكثر النسخ وفى بعضها
ق ن الم برسم المحف
وتسمية الالفاظ المهتجى
بها التى هى اسماء من
غير خلاف حروفا على
غير المعنى المصطلح عليه
كما فى قوله عليه السلام
فما رواه ابن مسعود
من قرأ حرفا من كتاب
الله فله حسنة والحسنة
بعشر امثالها لا اقول
الم حرف بل الف
حرف ولام حرف وميم
حرف اه قاله (محكمة)

باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ (قاسم لكل لفظ) فيه إشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله (اريد به ما وضع له) كالفصل يخرج به الماهل والمجاز وفيه إشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى وان كان من الشارع فوضع شرعى وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفى خاص والا فوضع عرفى عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة * ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد (وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما) كقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا) وقوله تعالى (ولا تقربوا الزنا) وكل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهى عنه عام في المأمور والمنهى (واما المجاز قاسم لما) اى لكل لفظ (اريد به غير ما وضع له) فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى (ليس كمثل شئ) فان الكاف زائد والزائد لا معنى له * قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس (لمناسبة بينهما) اى بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذى اريد به احتراز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء * لا يقال المناسبة بينهما هى التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شئ وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوى لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له في الجملة ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له * فان قلت لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الداء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان

قاسم لكل لفظ) كالجنس
(اريد به ما) اى
استعمل فيما (وضع له)
خرج الماهل والمجاز
(وحكمها وجود
ما وضع له) اى ثبوته
(خاصا كان او عاما)
امرا او نهيا كقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا وقوله ولا
تقتلوا النفس التى حرم
الله الا بالحق خاص
في المأمور به والمنهى
عنه عام في المأمور
والمنهى (واما المجاز
قاسم لما اريد به غير ما
وضع له) اى معنى لم
يوضع له مفعول من
جاز اى متعد عن محل
الحقيقة الى محله
(لمناسبة بينهما) اى
بين ما وضع له اللفظ
وبين غيره الذى اريد
به خرج به الهزل

(وحكمه وجود)
 اى ثبوت (ما استعير
 له خاصا كان) كقوله
 تعالى اولامستم النساء
 المراد الجماع وهو خاص
 (او عاما) كالصاع
 في الحديث (وقال
 الشافعي لا عموم
 للمجاز لانه ضروري)
 يصار اليه ضرورة
 توسعة الكلام وهي
 ترتفع بدون العموم
 فلا يصار اليه (وانا
 نقول ان عموم الحقيقة
 لم تكن لكونها حقيقة)
 والاما وجدت حقيقة
 الا وهي عامة (بل لدلالة
 زائدة على ذلك) بان
 كانت نكرة في موضع
 النفي او غير ذلك فاذا
 وجد هذا الدليل
 في المجاز والمحل يقبل
 العموم يثبت فيه
 كالحقيقة (وكيف يقال
 انه ضروري وقد كثر
 في كتاب الله
 تعالى) وهو منزه
 عن المجز والضرورة

المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان
 قلنا قيد الحقيقة موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
 الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل
 فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له
 من حيث انه غير موضوع له وحينئذ لا انتفاض لان استعمال لفظ الصلاة
 في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
 من حيث انها غير الموضوع له * اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان
 في معناه اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور
 لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما لفظ المجاز فلان الجواز هو العبور
 وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض بمنع عليه الانتقال من محل
 الى آخر (وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان) كقوله تعالى
 (اولامستم النساء) فان المراد منه الجماع وهو خاص (او عاما) كالصاع
 في حديث ابن عمر رضى الله عنه كما سيجي (وقال الشافعي لا عموم للمجاز
 لانه ضروري) لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة
 التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم
 فيه كما في المقتضى عندكم نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه
 وتخصيصه الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عنده من عليه الطعم
 في باب الربا لا على عدم عموم المجاز (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن
 لكونه حقيقة) ولا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر
 بخلافه (بل لدلالة زائدة على ذلك) كالواو والنون في مسلمون والالف
 والتاء في مسلمات واللام فيما لامعهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة
 وجب القول بالعموم في المجاز ايضا (وكيف يقال انه ضروري وقد كثر
 في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة * فان قلت المقتضى
 ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى (قحير برقبة)
 اى رقبة مملوكة * قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة فيه
 ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان
 ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم مشتق فينتفي المزوم وبهذا ظهر

(ولهذا) اى جريان العموم فى ﴿ ١٠٩ ﴾ المجاز (جعلنا اللفظة الصاع فى حديث ابن عمر رضى الله عنه)

لا نبيـعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين (عاما فاما
يَحْلَهُ) لان حقيقة
الصاع ليست مرادة
لجواز بيعه بهما اجاعا
والمراد ما يحل به باطلاق
اسم المحل على الحال
وهو اسم جنس محلى
باللام فيستغرق كل
ما يحل به من المعلوم
وغيره (والحقيقة
لا تسقط عن المسمى)
اي لا يصح نفيها عنه
(بخلاف المجاز) فالاب
لا ينفى عن الولد والجد
يسمى ابا وينفى عنه
(ومتى امكن العمل بها)
اي بالحقيقة (سقط
المجاز) لان الخلاف
لا يعارض الاصل
(فيكون العقد) في قوله
تعالى ولكن يؤخذكم
بما عقدتم الايمان
فكفارتة (لما انعقد
وهو) ربط اللفظ
لا يحاب حكم وهذا
في المنعقدة لانه ربط
الجزء بالشرط او المقسم

ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لتحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضرورى باطل لانا نجد الفصح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لالضرورة (ولهذا) اى ولان العموم يجرى في المجاز (جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر رضى الله عنه) وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين (عاما فيما يحل) اذ خلاف في ان حقيقة الصاع ليست بمراعاة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالايجاع وانما المراد ما يحل بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحل من المطعوم وغيره * فان قلت قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالجواز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع * قلت المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع (والحقيقة لا تسقط عن المسمى) اى لا يصح نفيه عما وضع له (بخلاف المجاز) فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجدة ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب (ومتى امكن العمل بها) اى بالحقيقة (سقط المجاز) لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل (فيكون العقد) في قوله تعالى (ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته) الآية (لما ينقذ) اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالقسم عليه لا ثبات البرّ وربط لفظ البيع بالشراء لا ثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شدّ بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرحة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البرّ وهو اليقين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة (دون العزم) وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعى واوجب الكفارة في اليقين الغموس وهى الحلف على امر ماض بتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه

به بالمقسم عليه لا يحجب الصدق (دون العزم) وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في الغموس لانها مقصودة يقال عقدت اى قصدت لان ذلك اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل

(والتكاح للوطأ دون العقد) لانه وضع للضم وهو يتحقق في الوطأ دون العقد كما ذهب اليه الشافعي فانه يسمى نكاحا لانه سبب للضم فهو للوطأ حقيقة وللعقد مجاز فيحمل على الوطأ الا اذا تعذر (وبستحيل اجتماعهما) اى الحقيقة والمجاز (مرادين بلفظ واحد) يلفظ به مرة واحدة وجوزة الشافعي وبعض (كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) فالالفاظ للمعاني كالثوب للأشخاص والمجاز من الحقيقة كالعارية من الملك فكما استحال اجتماعهما في ثوب واحد في استعمال واحد فكذا في لفظ واحد

(٤) المراد بالكتاب غير ظاهر فلي نظر (مصححه)

الا يرى ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد تسمى لغوا (والتكاح للوطأ دون العقد) بمعنى حمل التكاح المذكور في قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم) على الوطأ اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان التكاح مستعمل في الوطأ كما قال عليه السلام (ناكح اليد ملعون) وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم) الا ان استعماله في الوطأ حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطأ دون العقد هذا مختار المصنف متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجهور المفسرين على ان التكاح المذكور في الآية هو العقد (وبستحيل اجتماعهما) اى الحقيقة والمجاز (مرادين) احتزبه عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحته لان يستعمل في كل منهما اوعن اجتماعهما من حيث تناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما سيأتى في مسألة الاستيمان (بلفظ واحد) في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق بالحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحالة اجتماعهما (كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) فان قلت المفهوم من المتن ان استحالاته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب (٤) لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير معنى كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال * فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه * قلنا لبيه ليس بطريق العارية لان الاعارة تملك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاع به فلما اذن له زال المانع * اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى الذي يكون المعنى الحقيقي من افراذه كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله

في المعنى المجازي والحقيق بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم وان كان اللفظ بالنظر الى
هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح * ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح
الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريده سبعا ورجلا شجاعا واذا
لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل
لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى (اهبطوا) خطابا
لا آدم وحواء وابليس عليه اللعنة مع ان الصيغة حقيقة للمذكر ومجاز
في المؤنث والمصنف تمسك بما سمعت * ولقائل ان يقول ان اراد المصنف
من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في القياس
عليه ثابت شرعا فن ان يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ واردة المعنى الحقيقي
والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
استحالة على ان ماذكر في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق
الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للدعي لان امتناعه اتفاق وليس الكلام
فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا
ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله
مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له * فان قلت
اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال * قلت الموضوع له هو
المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لاتنافي
كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال
المشترك في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر
الى الوضعين بمنزلة المشترك فن جاوز ذلك جواز هذا ومن لا فلا (حتى
ان الوصية للموالى) هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بحيث لان ترتبها عليه ثمرته
وثمره الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاه ثلث ماله لمواليه

(حتى ان الوصية
للموالى) وهو ما اذا
اوصى حر الاصل
لمواليه ثلث ماله وله
موالى الموالى

وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم (لا يتناول موالى الموالى واذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) اى نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان المثنى حكم الجمع فى الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعقده ولموالى الموالى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سبيله (٣) وقد اريد منه الحقيقة فلا يرد المجاز ولا يعطى لموالى الموالى شئ من الثلث لان اسم الموالى مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالى معتقه * قيدت الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك فى حياته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له * فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولا * قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تيمنا للاحسان ومنهم من يقصد الى الاعلى مجازاة للانعام فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاءه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذا القاضى لا يجبره على الشكر بالاخص فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر (ولا يلحق غير الحجر) كل نصف والثلث من الاشربة اذا شرب منه فى ايجاب الحد (بالحجر) هذه هى المسئلة الثانية لان الحجر حقيقة فى النئ من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت ان الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما * وقال الشافعى يلحق فى ايجاب الحد بالحجر لمخامرته العقل * فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالحجر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد فى الجميع بعموم المجاز * قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد الحقم بالحجر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت

(٣) بان اعتق الاول حتى قدر على اعتاق الثانى اه قاله (عزى زاده)

(لا يتناول موالى الموالى واذا كان له معتق واحد يستحق النصف) ويرد نصف الثلث الى الورثة لانه لمعتقه حقيقة ولموالى الموالى مجاز (ولا يلحق غير الحجر بالحجر) كما قال الشافعى حتى حد بالقليل من سائر الاشربة المسكرة لان اسم الحجر للنئ من ماء العنب اذا غلا واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز للمخامرة

(ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) وهو ما اذا وصى بثلاث ماله لبني فلان وله اولاد واولاد ابن وهذا قول
ابن حنيفة لانه للصلي حقيقة ﴿١١٣﴾ ولبنى بنيه مجاز (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى اولامستم

النساء) وقال الشافعي
احل المس على المس
باليد والوطأ (لان
الحقيقة فيما سوى الاخير)
وهي معتق والخمر
والصلي (والجواز فيه)
اي في الاخير وهو الجماع
(مراد فلم يبق الاخير)
وهو المجاز في الثلاثة
وهو موالي الموالى
وغير الخمر وبنو بنيه
والحقيقة في الاخير وهو
مس باليد (مرادا)
لثلاث يلزم الجمع بينهما
(وفي الاستيمان على
الابناء والموالى تدخل
الفروع) جواب اشكال
بيانه الكافر اذا استأمن
على بنيه او مواليه
يدخل في الامان بنوه
وبنو بنيه ومواليه
وموالى مواليه وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز
والجواب انما دخلوا
(لان ظاهر الاسم صار
شبهة) اي اسم الابناء
والموالى من حيث
الظاهر يتناول الفروع
لنسبتهم الى الجد مجازا
وصار ذلك شبهة

بالاجماع لا باللاحاق (ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) اي لابناء فلان
لان اسم الابن حقيقة في الصلي ومجاز في بنى بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة
وهذا قول ابن حنيفة رحمه الله وقال لا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم
البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز (ولا يراد المس باليد
في قوله تعالى اولامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة والمجاز
فيه مراد) هذا تعليل للمسائل الاربع وهو (هـ) قوله تعالى (اولامستم النساء)
وماسواه من المسائل الثلاث الاولى وهي الوصية للموالى والخمر والوصية
لابنائه (والجواز فيه) اي الجماع في الاخير (مراد) باجماع الائمة الاربعة
حتى احلوا للمجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا
(فلم يبق الاخر) وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى
(اولامستم النساء) (مراد) لثلاث يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز * لا يقال التيمم
للمجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي
رحمهما الله انه قال احل آية المس على المس باليد والوطأ جميعا (وفي الاستيمان
على الابناء والموالى يدخل الفروع) هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقتم فيما ابتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا
على ابنائنا وموالينا حيث اثبتتم الامان لابناء الابناء وموالى مواليهم وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز وأشار الى جوابه بقوله (لان ظاهر الاسم) اي
ظاهر اسم الابناء والموالى (صار شبهة في حق الدم) اي في منعه من ان يسفك
والشبهة ما يشبهه الثابت وليس بشابب والامان يثبت بآدنى شبهة كما اذا دعا
الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة
صورة المسألة شبهة فكذا فيما نحن فيه * فان قلت المجاز منتف غير ظاهر
وما يكون كذلك لا يشبهه الثابت * قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت
بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبهه الثابت
باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كأنه متناول لها
(بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجندات)

(في حقن الدم بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجندات) اي لم تعتبر هذه
الشبهة الناشئة من تناول ظاهرا في اثبات الامان للاجداد والجندات (هـ) الضمير للاخير وكذا في قوله
وماسواه اه (عزمي)

هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان ثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكافر آمنونا على آباءنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله (لان ذا) اي تناول الصوري معتبر (بطريق التبعية) يعني لاندعى اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في محل صالح للتبعية (فيليق بالفروع دون الاصول) يعني الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا تكون اتباعا لهم * فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعيا باعتبار تناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين * قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعيا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعيا وهذا حكم على الاصول بالتبعية * قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعنق ابوه بشراؤه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصلة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كأنه قال آمنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابا فيه (وانما يقع) الحلف (على الملك والاجارة) هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة * وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان وداره المملوكة داره حقيقة والمستأجرة داره مجازا لصحة النفي يحنت الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز (والدخول حافيا ومتنعلا) هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل (فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) ولم يكن له نية يحنت الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * فان قلت

(الدخول)

(لان ذا) اي اعتبار الصورة (بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول) اذا الاجداد والجدات اصول فلا يكونون اتباعا (وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) جواب سؤال ايضا بيانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يعينها ولانية له يقع على المملوكة والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الدخول حافيا ومتنعلا اورا كبا وفيه جمع بينهما والجواب انما يقع قوله ولو كانت التبعية الخ سهو وقيل الصواب ولو كانت الاصلة هذا وصواب قوله بعد سطرين على الاصول المذكورة الاصل المذكور كما لا يخفى اه من الحاشية العزيمة (مصححه)

(باعتبار عموم المجاز) اى صار ﴿ ١١٥ ﴾ الملفوظ مجازا عن شئ وذلك الشئ عام (وهو الدخول

ونسبة السكنى) لا باعتبار الجمع بينهما لان المقصود معتبر فى الايمان ومقصوده من وضع القدم الدخول لانه سببه فانه لو وضعه ولم يدخل لم يحث والدخول عام فيتناول ومن دار فلان نسبة السكنى حتى لو كان الساكن فى المملوكة غيره لم يحث وهى تم فيتناول (وانما يحث اذا قدم ليلا او نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب سؤال ايضا بيانه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدى ليلا او نهارا يعتق واليوم للنهار حقيقة والليل مجاز والجواب انما يحث باعتبار عموم المجاز (لان المراد باليوم الوقت وهو عام) فان اليوم يستعمل لبياض النهار وللوقت المطلق فان كان ماقرن به مما تمد كاللبس فالنهار

الدخول غير معتبر فى وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقى * قلت اراد به انه من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم فى الدار حقيقة بخلاف الدخول متعلقا بقيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متعللا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهى مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول) هذا اشارة الى جواب السؤال الثانى * بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافى وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الخالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لاعن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز (ونسبة السكنى) هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعادة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة له او غير مملوكة * فان قلت ذكر فى الخاتمة والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية * قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل فى عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك * فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة فى الملك ومجاز فى غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر (وانما يحث اذا قدم ليلا او نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة فى بياض النهار ومجاز فى الليل كقوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره) عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله (لان المراد باليوم الوقت) مجازا (وهو عام) شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان

اولى به وان كان مما لا يقبل التأنيث كالقدوم يراد به مطلق الوقت

دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازى وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته * فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ماضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق * قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لاما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد * قال الفاضل السمرقندى العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق * قلت الممتد عندهم ماصح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا * فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجوا الاول * قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقنصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى * فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله تعالى يوم يأتكم الموت * قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع (وانما اريد النذر واليمين اذا قال الله على صوم رجب) يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل (٧) فيكون المراد به رجا معينا وهو الذى يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب من عمره (ونوى به اليمين) هذا اشارة الى سؤال

(وانما اريد النذر واليمين اذا قال الله على صوم رجب ونوى به اليمين) جواب سؤال ايضا بيانه هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية واليمين مجاز حتى يتوقف والحقيقة تفهم بلا قرينة والمجاز بها فاذا اريد كان جمعا بينهما والجواب انما اريد به

(٧) معـدول عن الرجب معـرفا باللام اهـ (عزى)

وهو انه اذ قال انسان لله صوم رجب ونوى به النذر واليمين معا او نوى
اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رجهما الله
حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته
على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية * اعلم ان هذا الاشكال
قوى اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد
عليها ثم نشير الى اقربها * احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين
(لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه
هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك
اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي
عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا
واوجب فيه الكفارة حيث قال (يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك) الى ان قال
(قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا
في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر
لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال (والله لا اقربها) على ما ذكر
في الكشف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى
مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام (كفارة النذر كفارة اليمين) معناه والله اعلم
كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة * ولقائل ان يقول
لانسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه (هـ) يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما
يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون
تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا
لا ضمينا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود
شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر
مالم يوجد النية (فهو كشراء القريب تملك بصيغته) يعنى صيغته مثبتة
للملك (تحريم بموجبه) وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيله
والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه
لا بصيغته * فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق

وعند ابي يوسف نذر
في الصورة الاولى
ويمين في الثانية قاله
عزمي زاده اه
(صححه)

(لانه نذر بصيغة يمين
بموجبه) لان على للايجاب
وهو معنى النذر ولهذه
الصيغة موجب وهو
الوجوب وباعتبار
هذا الموجب يمين اذا
نوى اليمين لان ايجاب
المباح يمين كتحريمه
فاذا لم يصمه يجب
القضاء بالنذر
والكفارة باليمين (فهو
كشراء القريب تملك
بصيغته تحرير بموجبه)
فان شراء سمي اعتاقا
في الشرع وليس نفسه
اعتاقا لكونه موضوعا
لا ثبات الملك لازالته
لكن الملك في القريب
لما اوجب العتق بالنص
سمى الشراء اعتاقا
بواسطة حكمه
لا بصيغته
(هـ) اي موجب
هذا الكلام

يثبت بشراء القريب بدون النية * قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر
فصارت اليمين كالحقيقة المحجورة فيتوقف على النية * ولقائل ان يقول
ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو
ايحباب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى
هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة
فلا يكون نظيره * والثاني ما ذكره شمس الأئمة ان الله يمين مثل لفظ
والله قال ابن عباس دخل آدم عليه السلام الجنة فله ما غابت الشمس
حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من معناه فيعمل بنيته
ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا يكون قوله
ان اصوم سادا مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله
ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم * ولقائل
ان يقول اللام انما يحىء للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر
من قول ابن عباس وقد نص على ذلك في كتب النحو ومبحثنا ليس
موضع التعجب * والثالث ما ذكره صاحب التنبه بالمنع والتسليم فان المراد
بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما
ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي
لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ
المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين
هو المعنى المجازي ولكن لانسلم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى
اليمين ولم ينو النذر * ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين
فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة * فان قلت
لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة * قلت فلا يمنع الجمع في شيء
من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والا قرب ان يقال كلمة على حقيقة
في ايحباب المباح وايحباب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح
يمين لما مر في فهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية
ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق

قوله جواب الشرط
الح المذكور في الكافية
وشروحه هو انه
جواب القسم لفظا
وجواب القسم
والشرط معنى اه قاله
عزى زاده اه
(صححه)

قوله بالمنع والتسليم يريد
بالمنع منع كون اليمين معنى
مجازيا وبالتسليم تسليم
ذلك ثم ان ما ذكره
بطريق المنع هو جواب
القوم بعينه المذكور
في المتن وغيره اه عزى
كتبه (صححه)

(وطريق الاستعارة) هي في اصطلاح الفقهاء ترادف المجاز (الاتصال بين الشئين صورة او معنى) لان كل موجود من المحسوسات انما هو موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما والمراد بالمعنى الوصف الخاص المشهور فلا يسمى شخص اسدا ﴿ ١١٩ ﴾ باعتبار الحيوانية والبخر (كما في تسمية الشجاع اسدا

بينهما اتصال معنى وهى

الشجاعة فانها وصف

خاص لازم مشهور

(والمطر سماء) بينهما

اتصال صورة فان السماء

اسم لكل ماعلاك

والسحاب عال والمطر

منه هذا فى الحسيات (وفى

الشرعيات الاتصال من

حيث السببية والتعليل)

اي اتصال السبب بالمسبب

والعلة بالمعلول (نظير

الصورة) فى المحسوس

فكما لا مشابهة بين

السماء والمطر لا مشابهة

بين السبب والمسبب

والعلة والمعلول فالاتصال

من حيث المجاورة

(والاتصال) اي اتصال

عقد مشروع بعقد

مشروع (فى المعنى

المشروع كيف شرع)

اي لا معنى شرع ذلك

العقد المشروع (نظير

المعنى) كالهيبة والصدقة

متصلتان معنى من حيث

ان كلا منهما تملك بغير

عوض فتستعار الهيبة

للصدقة فيما وهب للفقير

الكنائية من لازمه لان اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو
لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما ثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي
عليه السلام بقوله (لن يجزى ولده والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه)
لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية (وطريق الاستعارة) اي المجاز (الاتصال
بين الشئين صورة او معنى) اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية
الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحوم اسدا لعدم
شهرة الاسد بهما (كما في تسمية الشجاع اسدا) لتشابههما فى معنى الشجاعة
(والمطر سماء) لتشابههما فى الصورة هذا فى الحسيات (وفى الشرعيات
الاتصال من حيث السببية والتعليل) اي الاتصال بين السبب والمسبب
والعلة والمعلول (نظير الصورة) اي نظير لاتصال الصورى فى المحسوس
اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة للمعلول والمعنيان
لا يوجدان فى المسبب والمعلول فيكونا متجاوزين صورة كما بين المطر والسماء
(والاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع) فى محل النصب على الحال
متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع فى المعنى المشروع
مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) وهو خبر لقوله
والاتصال اي اتصال المعنى كما فى الهبة والصدقة فان كل واحد منهما
تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة
فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة
فيما اذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع (والاول) اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل (على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة
كاتصال الملك بالثراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) لان الغرض
من العلة هو المعلول فيكون العلة مفقورة الى الحكم من حيث الشرعية
والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفقورا اليها فى الوجود
ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين
عمت الاستعارة * فان قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان السبب
فى الشريعة ما يكون طريقا الى الشئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب
وهذا هو المراد من النوع الثانى والعلة ما يضاف اليه الوجود والوجوب

حتى لا يرجع والصدقة للهبة فيما تصدق على الغنى حتى يرجع (والاول) اي ما هو نظير الصورة (على

نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالثراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) لان علة

جوازها المجاورة وهى فى المشروعات بالافتقار والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين لان العلة

لم تشرع ألا بحكمها
 فافتقرت اليه من حيث
 الغرض والحكم لا يثبت
 الابعلة فافتقر اليها من
 حيث الوجود فاستوى
 الاتصال فعمت
 الاستعارة (حتى اذا قال
 ان اشتريت عبدا فهو
 حر ونوى به الملك
 او قال ان ملكت ونوى
 به الشراء يصدق ديانة
 فيهما) كما اذا اشترى
 نصف عبد فباعه ثم
 اشترى نصفاً آخر يعتق
 هذا النصف وفي الملك
 لا يعتق مالم يجتمع الكل
 في ملكه فان قال عتيت
 بالشراء الملك صدق
 ديانة لا قضاء وبالمالك
 الشراء صدق ديانة
 وقضاء لانه استعارة
 العلة للحكم في الاول
 والحكم للعلّة في الثاني
 ففيما فيه تخفيف وهو
 الاول لا يصدق قضاء
 للثمة وفيما فيه تشديد
 وهو الثاني يصدق
 (٣) فيوضح على اصحابه
 الفرق (نسخه)

فيكون غيره * قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو
 ما يكون طريقاً ومفضياً الى الشيء مطلقاً وهذا المعنى يشمل العلة والسبب
 فيصح ان يكون مقسماً لهما (حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر)
 فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر (ونوى به الملك) اي
 قال عتيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم (او قال ان ملكت)
 عبدا فهو حر قلت نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي (ونوى به)
 اي بالملك (الشراء يصدق فيهما ديانة) هذا تقرير على جواز الاستعارة
 من الطرفين وبإيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئتين وهو ان نصف العبد
 يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه
 فاسدا لان شرط الخنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله
 فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع
 الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا
 يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويبحث بشراؤه وكلا في قوله ان اشتريت
 عبدا فامرأتى طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيبحث على اي
 وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف
 الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع * حتى ان ابا بكر الاسكاف
 كان من كبار ائمة بلخ كان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت
 مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح
 على اصحابه العرف (٣) واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق
 فيهما ديانة قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متبعا
 بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة
 تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استغنى فقيها يحجبه
 على مانوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيمانوى تخفيف عليه
 هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يبحث كقوله ان اشتريت هذا
 العبد ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه
 ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف الباقي في الفصلين لان الاجتماع
 صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر

لغوكن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير
 المعينة * فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكك ونوى به الشراء مطلق غير
 مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك ثبت به فلا يكون
 بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة * قلت كون الحكم
 مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح
 علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للنحر في قوله
 شر بت الاثم حتى ضل عقلي اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر (والثاني)
 اى النوع الثانى من الاتصال الصورى فى المشروعات (اتصال السبب
بالسبب) وهو مايفضى الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا
 ووجوبا والمراد به هنا السبب الذى ليس بعلة بان لا يكون الحكم
 مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضاً كما تقدم او سببا
 فى معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة
 فانه علة للملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضاف
 اليه الحكم وهو ملك المتعة (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك
الرقبة) فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله
 يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة
 سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لاعلة لتخلل الواسطة وهى زوال
 ملك الرقبة ولوقال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان
 اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ
 زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوع ملك الرقبة
 فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل
 شارح المغنى (٧) فى هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتملك ليس سببا
 لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة
 الذى يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة
 وجوابه يعرف بما ذكرنا قريبا من ان الشرط فى جواز الاستعارة الافتقار
 الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل
 على وجه البذل (فيصح استعارة السبب للحكم) كاستعارة الفاظ

قوله فى قوله اى فى
 قول الشاعر فانه شعر
 تمامه كذاك الاثم يذهب
 بالعقول اهـ (صححه)

(والثانى) من نوعى
 الاول (اتصال السبب)
 المحض وهو المفضى
 الى الحكم فى الجملة وان
 لم يكن موضوعا له
 (بالمسبب كاتصال زوال
 ملك المتعة بزوال ملك
 الرقبة) فان زواله
 مفضى الى زوال ملك
 المتعة فيكون سبباً له
 وفى هذا النوع انما
 يجوز الاستعارة من
 احدا الطرفين (فيصح
 استعارة السبب للحكم)
 وهو ذكر السبب
 واردة المسبب

(٧) يريد به سراج
 الدين الهندى
 (عزى زاده)

(دون عكسه) لان جوازها بالاتصال وهو بالافتقار وهو من جهة المسبب لافتقار الحكم الى السبب فاما السبب فستغن عن الحكم لقيامه بنفسه وحصول الحكم الاصلى الموضوع له وثبوت المسبب به اتفاق فيستعار العتق للطلاق لا الطلاق للعتق (واذا كانت الحقيقة متعذرة) بحيث لا يتوصل اليها الا بمشقة (او مهجورة) بحيث يتيسر الوصول ولكن تركه الناس (صير الى المجاز بالاجاع كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للمتذرة والمجاز ان لا يأكل ثمرها (اولا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجورة والمجاز ان لا يدخل

العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع باثنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز (دون عكسه) اى لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعى تعتق لتشابه الطلاق بالعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا (انى ارانى اعصر خيرا) اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب والحاصل ان استعارة المزموم لل لازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للمزموم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به بوجود شرط الانتقال من اللازم الى المزموم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها * فان قلت ورد في القرآن الكريم ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى (اذا نكحتم المؤمنات) اى عقدتم والوطأ غير مختص بالعقد * قلت الوطأ الذى يعقبه الطلاق مختص بالعقد (واذا كانت الحقيقة متعذرة) وهى مالا يوصل اليه الا بمشقة (او مهجورة) وهى ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه (صير الى المجاز بالاجاع كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) هذا مثال للمتذرة والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فتمتها ولو تكلف وأكل من عين النخلة لا بحث في الصحيح (اولا يضع قدمه في دار فلان) هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا

يمكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول*فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها*قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ومالا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين (والمهجور شرما كالمهجور مادة حتى ينصرف التوكيل بالخصوصة الى الجواب مطلقا) اى بنم اولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرما لقوله تعالى (ولا تنازعوا) فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر انما فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليحاضم المدعى فاقتر الوكيل عند القاضي بان موكلى اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعى لا يجوز لانه مأثور بالخصومة والاقرار مسالة (واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد) حلقه (بزمان صباه) كأنه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلفه بعدما كبر فيحنت لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يحرم عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم عدم جواز سببه لانه مرحلة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرما كالمهجور مادة* فان قلت لو حلف على الذات يلزم ترك الترجم ايضا مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة* قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحذور قصدا وما ثبت بطريق ضمنى فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبها للملأى عنه وان لم يزم منه الهجران على ان ترك التوقير يفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشرب من الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرما لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنت

(والمهجور شرما كالمهجور مادة حتى ينصرف التوكيل بالخصوصة الى الجواب مطلقا) فان الخصومة مهجورة شرما لقوله تعالى ولا تنازعوا في الجاز وهو الجواب حتى لو اقر على موكله لزمه (واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه) فلو كلفه وهو شاب او شيخ حنت لان ترك كلامه مهجور شرما لترك الرحم وهو حرام لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا فليس منافكا
المراد الذات

ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد
بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين
كما اذا حلف لا يأكل رطباً او هذا الرطب فأكله بعدما صار تمراً لا يحنث
لان الرطوبة مضرّة وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا
الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشاً لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح
ان يتقيد اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما
نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون
داعياً الى اليمين لكنه لم يتقيد بحرمة هجران الصبا شرماً (واذا كانت
الحقيقة مستعملة) اى ليست مهجورة شرماً وعادة لكن ذكر لفظه مستعملة
للمساكنة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال (والجواز متعارفاً)
اى متبادراً الى الفهم فى العرف او معناه يكون استعماله اكثر فى عرف الناس
من استعمال الحقيقة (فهى اولى عند ابى حنيفة رحمه الله) لان المستعار لا يزاحم
الاصل (خلافاً لهما) يعنى عندهما الجواز اولى بدلالة العرف وعلى
هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحبه فى قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر
من القرآن) فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة
وجازاً متعارفاً وهو ما يسمى قراءة عرفاً فجوز ابو حنيفة القراءة فى الصلاة
بآية قصيرة وجوزها بآية طويلة * ولقائل ان يقول ينبغى على اصله
ان يجوز بما دون الآية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن
يحنث بقراءة آية قصيرة اجاباً (كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة
او لا يشرب من هذا الفرات) فعنده يحنث بأكل عين الخنطة والكرع من
الفرات * قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى (فشربوا منه) اى كرعوا
ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاوانى المتخذة من الفرات وعندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الخنطة وشرب ما يجاور
الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما * فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث
باكل السويق عندهما لوجود ما تحويه الخنطة * قلت السويق جنس
آخر غير الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق

(واذا كانت الحقيقة
مستعملة) غير مهجورة
شرماً وعادة (والجواز
متعارفاً) متبادراً الى
الفهم فى العرف واكثر
استعمالاً فى عرف
الناس من الحقيقة
(فهى اولى عند ابى
حنيفة خلافاً لهما)
فعندهما الجواز اولى
(كما اذا حلف لا يأكل
من هذه الخنطة
او لا يشرب من هذا
الفرات) ولانية له
فعنده يحنث باكل
عينها وبالكرع منه
لابلخبز ومن الاوانى
لاستعماله الحقيقة
اذعينها يؤكل بالقلاء
 وغيره والكرع عادة
البوادرى وعندهما
بما يتخذ منها كالخبز
كعينها وبالاغتراف
منه كالكرع

(وهذا) الاختلاف (بناء على ﴿ ١٢٥ ﴾ ان الخلفية) اى ان المجاز خلف عن الحقيقة (فى التكلم)

دون الحكم (عنده)
فرجح التكلم دون
الحكم فصارت اولى
لان الخلف لا يزاحم
الاصل (وعندهما)
هو خلف عن الحقيقة
(فى الحكم) وفى الحكم
للمجاز رجحان لانه
يشتمل الحقيقة والعرف
فصار اولى (ويظهر
الخلاف فى قوله لعنده
وهو اكبر سنا منه
هذا ابني) فانه يعنى
عنده لان الخلفية لما
كانت فى نفس التكلم
يشترط صحة التكلم
وهى ان يكون الكلام
صالحا لافادة المعنى
ككونه مبتدأ وخبرا
وقد وجد لان هذا
ابني وضع لاثبات
البوة وقد تعذر
الحقيقة قتعين المجاز
وعندهما لا لان
الخلفية فى الحكم
ولا بد لثبوت الخلف
من تصور الاصل
بشرط ان يكون الاصل
فى مخرجه موجبا

متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله
بعض الشراح وعند محمد يحنث باكل ما يتخذ من الخنطة كالخبز والسويق
ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث
لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر
آخر يؤخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه
على ماء الفرات وهذا الماء مأوه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف
فما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع مانوى اتفاقا ولو كانت
الحقيقة والمجاز سواء فى الاستعمال فالعبرة بالحقيقة اتفاقا (وهذا)
اى الخلاف المذكور (بناء على) اصل آخر مختلف فيه وهو (ان الخلفية)
اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة (فى التكلم عنده) اى بان صار
التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البوة لان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية فى التكلم اولى (وعندهما فى الحكم)
يعنى هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة فى الحكم اى حكمه المجازى
خلف عن حكمه الحقيقى لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا فى المقصود
اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح فى المعنى لكن التفسير
الاول البق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا
الخلاف الا فى جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
فى الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد
ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلف
لا فى جهة الخلفية قال شارح المعنى منصور القاآتى هذا غير صحيح لان
حكم الاصل وهو الحرية التى تثبت بهذا حر ليس بممتنع فى هذا
المحل بل هو متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما
لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه (ويظهر
الخلاف فى قوله لعنده وهو) اى العبد (اكبر سنا منه) اى من المولى (هذا
ابني) فعنده يعنى لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة

للمحكم ولكن تعذر لعارض فيخلقه المجاز فى اثبات الحكم وهذا الكلام فى نفسه غير منعقد لا يجاب الحكم اصلا

(وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا) فيبطل الكلام (كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد مثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا) سواء اصر او اكذب نفسه لكن يفرق في الاصرار لانه لا يمنع الجماع اما تعذر الحقيقة في الاكبر فظاهرا واما في الاصغر فلان الشرع يكذبه لاشتهار النسب من الغير واما تعذر المجاز فلان التحريم الذي ثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضى بطلان النكاح لان البنينة اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له

من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجب الحقيقة تعين المجاز ذكر الملزوم واردة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البر لا استحالة لم ينعقد للحكم الخلفى وهو الكفارة * ولقائل ان يقول ينقض هذا الاصل على قول ابى يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشر بن الماء الذى في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانقضاء اليمين ثم ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث امتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف * وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا * فان قلت يرد على قول ابى حنيفة قوله لعبد هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنينة سبب للحرية كالبنوة * قلت انه على الخلاف ولو كان على الوفاق فقول هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنينة وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق بالحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت اجر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق بالحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم (وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد مثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا) اى

سواء اصرر على هذا القول او اكدب نفسه الا انه اذا اصرر على ذلك
يفرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار
صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة
واما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي
تولد لمشله فلان الشرع يكدبه لاشتهاره من الغير واما تعذر
المعنى المجازى فلان التحريم الذي ثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضى
بطلان النكاح لان البنية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس
في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضى صحة النكاح
السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله
معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب
كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن
العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة
في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر (والحقيقة تترك)
لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة
بالاستقراء (بدلالة العادة) على تركها (كالنذر بالصلاة والحج) فان الصلاة
لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام (واذا كان صائما فليصل) اى ليدع
ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر
ان يصلى يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد
الى مكة للنسك المعروف (وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل
لحما) لم يحث باكل لحم السمك وعند مالك يحث لانه لحم حقيقة ولهذا
لا يصح نفيه عنه وعلمناؤنا تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك
لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبأئعه لا يسمى لحما فلا يدخل في اللحم
والعرف معتبر في اليمين * وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر
في مأخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ
فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد
ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس

(والحقيقة تترك بدلالة
العادة كالنذر بالصلاة
والحج) فان حقيقة
لغة الدعاء والقصد
ولكن تركا عادة الى
الاركان المعلومة وزيارة
بيت الله فيحبان (وبدلالة
اللفظ في نفسه كما اذا
حلف لا يأكل لحما) لم
يحث باكل السمكة فان
اللحم وان يتناول له
ولكن يخصص بدلالة
الاشتقاق فهذا اللفظ
يدل على القوة ويسمى
به اللحم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم
ولادم للسمك

الباجات الوان الاطعمة
جمع باجة تعريب باها
كذا في تاج الاسماء قاله
عن مى زاده (مصححه)

(وقوله كل مملوك لى حر) لا يتناول المكاتب ❦ ١٢٨ ❦ لانه ليس بمملوك مطلقا لكونه

مالكابدا (وعكسه) اى عكس ما ذكر من ترك الحقيقة باعتبار النقصان لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال (الحلف باكل الفاكهة) وهو ما تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان فلا يحث بالرمان والرطب والغنب عند ابى حنيفة لان الفاكهة من التفكهة وهو التمتع وهو زائد على ما به قوام البدن وهذه تتعلق بها القوام فكان فيها وصف زائد وهو الغذائية فلا يتناولها (وبدلالة سياق النظم) اى سوق الكلام اى بقرينة لفظية التحقته سابقة عليه او متأخرة عنه

(٩) لان الاسم فيها ينبىء عن الكمال وفى هذه المسئلة عن القصور اه وقوله بعد سطران فى هذه الثلاثة كما لافيه بحث ظاهر بل آخر

للممك دم والا لما عاش فى الماء ولشروط ذبحه لعله * قال صاحب الكشف رحمه الله لقائل ان يقول يمنع كونه مأخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا فى لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما فى قوله تعالى (ومن كل تأكلون لحما طريا) ويمكن ان يقال المراد من كونه مأخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان * ل ح م * كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة الواقعة العظيمة والتحتم القتال والتحتم الجرح للبرء والمخ لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمى والخنزير يحث على هذا الطريق ولا يحث نظرا الى العرف (وقوله كل مملوك لى حر) لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحريدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص (وعكسه) اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين (٩) (الحلف باكل الفاكهة) من حلف لا يأكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والغنب لا يحث عند ابى حنيفة لان فى هذه الثلاثة كما لافى معنى التفكهة لان الفاكهة اسم لما يتم وتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل فى الفاكهة * فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان فى فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان * قلت المعنى الزائد فى الطرار غير مناف للسروقة بل مكمل لها كالضرب والشم فانهما مكملان لمعنى الايداء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة فى هذه الثلاثة وهو كونه غداء منافا للتفكهة لان الغداء مقصود والتفكهة امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التمتع وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحث اتفاقا (وبدلالة سياق النظم) اى سوق الكلام بمعنى يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقته سابقة او متأخرة الا ان السياق

كلامه بنادى على فساد اوله والصواب زيادة على معنى التفكهة كما فى سائر الكتب اه من الحاشية العزمية كتبه (مصححه)

(بالباء)

(كقوله طلق امرأتى) لا يكون ﴿ ١٢٩ ﴾ توكيلا لان المراد اظهار عجزه بقريته (ان كنت رجلا)

فيكون للتوبيخ (وبدلالة

معنى يرجع الى المتكلم

كما في يمين الفور)

كما امرأة قامت لتخرج

فقال زوجها ان

خرجت فانت طالق

يقع على الفور حتى

لو جلست ساعة ثم

خرجت لم تطلق فان

حقيقته للعموم ولكنها

تركت بدلالة حاله اذ

من المعلوم انه اخرجته

مخرج الجواب فيقيد به

(وبدلالة في محمل

الكلام كقوله عليه

السلام انما الاعمال

باليات ورفع عن امي

الخطأ والنسيان) فان

ظاهرة ان لا يوجد

العمل الا بالنية وان

لا يوجد خطأ والنسيان

اصلا وقد وجدت

بلاية ووجدنا فعلم

ان الحقيقة غير مرادة

لان المحل لا يحتملها

فصار مجازا عن الحكم

كأنه قال حكم الاعمال

وحكم الخطأ والحكم

نوعان الثواب على

بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعمالا في المتأخرة (كقوله طلق امرأتى)

فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقريته قوله (ان كنت رجلا)

لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي

قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم) بمعنى

الى حاله (كما في يمين الفور) كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت

فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حين لو رجعت ثم خرجت لا تطلق *

الفور مأخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب

نظيره قوله والله لا تغدى جوا بالمان دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام

يؤكل في الغداة والتغدى عبارة عن اكل مترادف يقصده الشيع والهذا

لا يحنث في يمينه لا تغدى حتى يأكل اكثر من نصف شعبه فان حقيقة قوله

لا تغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج

جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيقيد به (وبدلالة في محمل

الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امي الخطأ

والنسيان) هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا

الكلام يقتضى ان لا يوجد عمل بلاية وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى

العمل بلاية والخطأ والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير

مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان

حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال

المقترة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة

وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية

والاثم عدمه الا ترى ان من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلاته لفقد

شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلاته وليس له

ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به

علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ لان ارادة

المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك للعموم له واما عنده

فلان المجاز للعموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عموم

العمل الذي هو عبادة والاثم بالذي هو محرم والثاني الجواز والفساد وهما مختلفان فصار

مشتركا لا يعمل به حتى يقوم دليل على احدهما فيصير مؤولا

(٩)

اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة * ولقائل ان يقول لانسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على ماسبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالتزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع * فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عليه السلام (عن امتي) فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما * قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا) فلولم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدماء ربنا لا تجر علينا اى لا تعظم في المؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضى الاختصاص ولولم يجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشيحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه (والتحريم المضاف الى الاعيان كالحارم) في قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) (والتحريم المضاف الى الاعيان عليه السلام) (حرمت الخمر لعينها) (حقيقة عندنا) كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل او لا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه (خلافا لبعض) وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد به تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضممار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضممار بعضها اولى من الآخر فبقى بجملنا احتج الفريق الثاني بالعرف وقالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطأ في الاول والاكل في الثاني ولكننا

(والتحريم المضاف الى الاعيان كالحارم) في قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) (والتحريم المضاف الى الاعيان عليه السلام) (حرمت الخمر لعينها) (حقيقة عندنا) كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل او لا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه (خلافا لبعض) وهم اصحابنا قالوا المراد تحريم الفعل لا غير اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدور واما الاعيان فليست بمقدورة

(ويتصل بما ذكرنا) من الحقيقة ﴿ ١٣١ ﴾ والمجاز (حروف المعاني) لانقسامها اليهما

(فالواو لمطلق العطف)

(اي لمطلق الجمع) (من

غير تعرض لمقارنة)

كما زعم بعض (ولا

ترتيب) كما زعم بعض

لاستقراء كلام العرب

ولقوله تعالى وادخلوا

الباب سجدا وقولوا

حطة وفي الاعراب

عكسه والقصة واحدة

(وفي قوله غير الموطوءة

ان دخلت الدار فانت

طالق وطالق وطالق

انما تطلق واحدة عند

ابي حنيفة) هذا رد لمن

زعم انها للترتيب عنده

وعندهما للمقارنة مستدلا

بهذه المسئلة بانه ان

هذا الاختلاف لم ينشأ

من الواو بل (لان

موجب هذا الكلام)

وهو ذكر الطلقات

متعاقبة على وجه يتصل

الاولى بالمشروط ثم

الثانية ثم الثالثة

(الافتراق) عنده لان

الطلاق الثاني تعلق

بالشرط بواسطة الاول

لان وطالق جملة ناقصة

مفتقرة الى الكاملة

نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة على انه خرج من ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نومان منع الرجل عن الشيء كنعق الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح (ويتصل بما ذكرنا) اي بالمجاز والحقيقة (حروف المعاني) اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوما ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا (فالواو لمطلق العطف) اي لمطلق الجمع (من غير تعرض لمقارنة) كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد (ولا ترتيب) كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى (واركعوا واسجدوا) والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فتقول لو كان الواو مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تعالى (واسجدوا واركعوا) (وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة) اذا وقع الشرط (عند ابي حنيفة) هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقع جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث (لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو) يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطة الاول فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل

فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطة الاول فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك فاذا نزل الاول لم يبق لهما محل (فلا يتغير) هذا الترتيب

(بالواو وقالوا موجه الاجتماع) أى الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فصارا متعلقين بالشرط بلا واسطة لأن وطالق ناقصة فيصير ما يتم به الأولى وهو الشرط شرطا للثانية والثالثة فلما ساوتهما فى التعليق بالشرط يقع جملة (فلا يتغير) الاجتماع (بالواو) وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق هذه توهم أنها للترتيب والجواب أنها (انما تين بواحدة) لا ثلاث كقول بعض (لأن الأول وقع قبل التكلم بالثانى فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) لأنها غير موطوءة فلغا الثانى والثالث لالواو (وإذا زوج) فضولى (امتين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج (هـ) يعنى به قيد النكاح اهـ (عزمى)

الثانى والثالث لم يبق للثانى والثالث محل (وقالا موجه الاجتماع) أى الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لأن قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الأولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما ساوت الثانية والثالثة الأولى فى التعليق بالشرط يقع جملة اذليس بين الاجزئة ما يوجب صفة الترتيب (فلا يتغير بالواو) وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخرج يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد فى آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما فى الاستثناء فيتعلق الاجزئة المتوقعة دفعة * مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردنا على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب فى ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب فى الوقوع وانما الترتيب فى الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق فى الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فإلم يكن طلاقا فى الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع (وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق انما تين بواحدة) هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والالوقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعى فى قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فزال الوهم بقوله (لأن الاول وقع قبل التكلم) أى قبل الفراغ من التكلم (بالثانى فسقطت ولايته لغوات محل التصرف) لأنها غير موطوءة فلغا الثانى والثالث لهذا لان الواو للترتيب * لا يقال قديتغير هنا صدر الكلام بآخره لانه ثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغى ان لا يقع الطلاق باوله * لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد (هـ) فيكون مؤكدا (وإذا زوج) فضولى (امتين من رجل) بعقد او بعقدين (بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج) وقبل الفضولى الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولى وقبل الآخر لان الفضولى الواحد لا يجوز ان يتولى

طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا (٦) (ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كما انه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فزاله بقوله (انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محمية الوقف في حق الثانية) حتى لا تلحقه الاجازة لانه لاحل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر ابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست محلا للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق * ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام (لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام) اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تنقصى عن هذا الاشكال الابان يلزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيين المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب الميسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احدهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فالجاز نكاح الامة لم يجوز لان المولى باعتق احدهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقتهما بكلام مفصول فالجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فاليهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحداهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضاييق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح

ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) وهذه توهم انها للترتيب ايضا والجواب (انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محمية الوقف في حق الثانية) اي لا يبق محلا للنكاح الموقوف بعد عتق الاولى لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة موقوفا وحرة نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف معتبر في الابتداء (٦) قوله يتوقف اتفاقا اي يجوز موقوفا على الاجازة لتزوله اذ ذاك منزلة فضولين كما في التلويح وغيره (مصححه)

(فبطل) النكاح (الثاني)

قبل التكلم بعقدها وإذا
زوج رجلا اختين
في عقدين بغير اذن
الزوج قبله فقال
اجزت نكاح هذه وهذه
بطلا كما اذا اجازهما معا
وان اجازهما متفرقا بطل
الثاني (هذا يوهم انها
للمقارنة والجواب انما
بطلا) لان صدر الكلام
يتوقف على آخره اذا كان
في آخره ما يغير اوله كما
في الشرط والاستثناء
وجواز نكاح الثانية ينافي
جواز نكاح الاولى للجمع
بين الاختين فيتوقف
الاول على الثاني فيثبت
الجمع وفي التفرق يصح
الاول لان توقف الصدر
على الاخير المغير بشرط
الوصل (وقد تكون الواو
للحال) مجازا (كقوله
لعبد اذالى الفا وانت
حر حتى لا يعتق الا
بالاداء) فيجعل وانت
حر حلالا لعطف العطف في
مثله لان شرط جوازه
اتفاق الجملتين خبرا وطلبا
والاحوال شروط
فتعلقت الحرية بالاداء

المعتقة الاولى ولو اعتقتهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح
واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرية والامة * ولقائل ان يقول قوله
متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احدهما وسكت ثم اعتق
الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييده ولهذا وضع شمس
الائمة المسئلة ولم يقيد بها به (فبطل الثاني) اى نكاح الامة الثانية
(قبل التكلم بعقدها واذا زوج) فضولى (رجلا اختين في عقدين)
قيد به لانه لو زوجها في عقد واحد لا ينعقدان بحال (بغير اذن
الزوج قبله) اى خبر النكاح الزوج (فقال اجزت نكاح هذه وهذه
بطلا) اى بطل العقدان (كما اذا اجازهما معا) بان قال اجزت
نكاحهما (وان اجازهما متفرقا) بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد
زمان اجزت نكاح هذه (بطل) النكاح (الثاني) هذه المسئلة موهمة ان الواو
للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله (لان صدر الكلام يتوقف على آخره
اذا كان في آخره ما يغير اوله) هذا علة لقوله بطلا يعنى صدر الكلام
يقتضى جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز
النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح
النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره
(كما في الشرط والاستثناء) اى كما ان صدر الكلام موقوف على آخره اذا
وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لان الواو
يقتضى المقارنة (وقد تكون الواو للحال كقوله لعبد اذالى الفا وانت حر)
لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية
خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء (حتى لا يعتق) العبد (الا
بالاداء) فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه
على العامل فلا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء * قلت انه
من باب القلب اى كن حرا وانت مؤذالى الفا * اعترض عليه بان القلب
لا يقع الا في كلام المهرة المتغنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال
مقدرة اى اذ الى الفاقمقدرا للحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة

(وقد تكون لعطف الجملة فلا يجب بها المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق) وتطلق الثانية واحدة عند أبي حنيفة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا في قولها طلقني ولك الف) وهذه الواو لعطف الجملة (حتى لا يجب شيء) اذا طلقتها عند أبي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والجل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان مارضيا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المعنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والجل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه * ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان للكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب ما سروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا (وقالا انها) اي الواو (الحال فيصير شرطا وبدلا) يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعرضا عنه بدالة حال المعاوضة اذا اخلع عقد معاوضة فصار كالمها قالت طلقني في حال كون الالف على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط (فيجب الالف) حينئذ (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخي

بما قد تكون لعطف الجملة فلا يجب بها المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق) وتطلق الثانية واحدة عند أبي حنيفة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا في قولها طلقني ولك الف) وهذه الواو لعطف الجملة (حتى لا يجب شيء) اذا طلقتها عند أبي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والجل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان مارضيا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المعنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والجل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه * ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان للكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب ما سروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا (وقالا انها) اي الواو (الحال فيصير شرطا وبدلا) يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعرضا عنه بدالة حال المعاوضة اذا اخلع عقد معاوضة فصار كالمها قالت طلقني في حال كون الالف على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط (فيجب الالف) حينئذ (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخي

هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان
تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ (فلو دخلتها
بتراخ لم تطلق) (وتستعمل
في احكام العلل) لان
الاحكام مرتبة على
العلل (كما اذا قال لاخر
بعث منك هذا العبد
بكذا وقال الاخر فهو
حر انه قبول للبيع)
ويعتق لانه ذكر الحرية
بالفاء عقيب الايجاب ولا
يترتب العتق على
الايجاب الا بعد القبول
فيثبت اقتضاء (وتدخل)
الفاء (على العلل)
وكان ينبغي ان لا يجوز
لان تعقيب العلة الحكم
مستحيل لانها مؤثرة
والحكم اثرها ولكن
(اذا كانت) العلة
(مما يدوم) حتى يكون
بعد الحكم فلا يلغو الفاء
(كقوله ادالى الفاء
فانت حراى) ادالى
الفاء (لانك حريعتق
في الحال) وان لم
يؤد لان وصف الحرية
ممتد فاشبه المترتب

المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) اي قل ذلك الزمان بحيث
لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا (فاذا قال ان دخلت هذه الدار
فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ
ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق (وتستعمل الفاء
(في احكام العلل) لان الاحكام مرتبة على العلل (كما اذا قال لاخر بعث
منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع) فيعتق لانه ذكر
الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى لترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولاً للبيع
لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء الحرية بعد القبول فلا
يثبت القبول بالشك (وتدخل) الفاء (على العلل اذا كانت مما يدوم)
لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء وجود الحكم
كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء
الابشار باق * فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء
الحكم على الاحتمال * قلت لانسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان
الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض * ولقائل ان يقول كلامنا
في الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة الابشار
بل الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث الدائم لان الابشار
لا يدوم لان البشارة اسم لا يراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره
فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر
ولا يحتاج اذن الى هذا التكلف * قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح
(كقوله ادالى الفاء فانت حراى) ادالى الفاء (لانك حريعتق في الحال)
فان قلت لم لم تجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان ادبت الى الفاء
فانت حر * قلت لان فيه اضممار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح
الكلام بدونه * فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه
ولقائل ان يقول الاضممار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الماء

من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون
فانت حرجواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل
الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا
كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدره فلا كما تقول ان اتيتني اكرمك ولا تقول
انني اكرمك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول انني
فانت مكرم (وتستعار) الفاء (بمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان) لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم
في الذمة في حكم العين فيعمل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتها
في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم
وبعد آخر * وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن
صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلابه
لا يتصور اذ لابد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة
حل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيده فكأنه قال درهم فهو درهم
فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب
بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار
(وتم للتراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة (بمنزلة
مالوسكت ثم استأنف) يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت
عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير
التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي
في التكلم ممنوع في الانشائيات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا
(وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) لمرأاة معنى العطف
لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا
فيبقى الاتصال لفظا مرأاة لحق العطف (حتى اذا قال) نتيجة الخلاف
(لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده
يقع الاول في الحال) لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم (ويلغو مابعد) لعدم المحل
فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير * قلت شرط

(وتستعار بمعنى الواو
في قوله له على درهم
فدرهم حتى لزمه
درهمان) لانه لما تعذر
حقيقته اذ لا ترتب
في الواجب جعل مجازا
عن الواو كأنه قال درهم
ودرهم (وتم للتراخي)
وهو ان يكون بينهما
مهلة فعند ابي حنيفة
يظهر التراخي في التكلم
والحكم جميعا (بمنزلة
مالوسكت ثم استأنف)
قولا بعد الاول رعاية
لكمال معنى التراخي
(وعندهما التراخي
في الحكم مع الوصل
في التكلم) رعاية لمعنى
العطف لان الكلام
متصل حقيقة فلا معنى
لانفصاله (حتى اذا قال
لغير المدخول بها انت
طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعنده
يقع الاول في الحال
ويلغو مابعد) كأنه
سكت على الاول ولو
سكت عليه حقيقة
يلغو مابعد كذا ههنا

(ولو قدم الشرط) فقال
ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق
(تعلق الاول) بالشرط
(ووقع الثاني) لبقاء
الحل (ولغا الثالث)
لانه بانتهى الى عدة
(وقالا يتعلقن جميعا)
بالدخول في المسئلتين
لمعنى العطف (ويترن
على الترتيب) عند
وجود الشرط لا اعتبار
التراخي فان كانت مملوسة
طلعت ثلثا واطلقت
واحدة ولغا الباقي لعدم
الحل (وفي قوله عليه
السلام فليكفر عن يمينه
ثم ليأت بالذى هو خير)
جواب سؤال وهو قد
ثبت ان ثم حقيقة في
التراخي لفظا وحكما
او حكما فيقتضى جواز
التكفير قبل الخنث في
هذا الحديث والجواب
ان ثم هنا (استعير بمعنى
الواو عملا بالرواية
الاخري) وهى فليأت
بالذى هو خير منها ثم
ليكفر والا لتناقضنا
(واجراء للامر) وهو

التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم (ولو قدم الشرط)
وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول ووقع
الثاني) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق * فان قلت ينبغي ان لا تقع
الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة قوله
سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة
طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ * قلت يضر المبتدأ بدلالة العطف
لتصحیح كلامه فيصير كأنه قال ثم انت طالق * فان قلت طالق كما هو محتاج
الى المبتدأ محتاج الى الشرط * قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه
الى الشرط لانه لو لم يضر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط
(وقالا يتعلقن جميعا) بمعنى يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها
وفيما قدم الشرط او اخر (ويترن على الترتيب) عند وجود الشرط
لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والانتطق
واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء
فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط
وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث (وفي قوله
عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه
ثم ليأت بالذى هو خير) اذا عجل الكفارة بالمال قبل الخنث لا يجوز عندنا
وقال الشافعي يجوز تحتجا بهذا الحديث ولكننا نقول (استعير) ثم (بمعنى
الواو) في هذا الحديث (عملا بالرواية الاخرى) وهى قوله عليه السلام
(فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه) (واجراء للامر على حقيقته)
يعنى الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث اذا الكفارة واجبة
بعد الخنث بالاجماع * فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل
بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر فلم ترجح
ما ذكرتم * قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور اولى كذا

في جامع الاسرار ولئن سلم فقيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما محل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع * فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض * فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيفما كان علا بمطلق العطف * قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لا يبقى الامر على حقيقته فقات المقصود (وبل لا ثبات ما بعده والاعراض عما قبله) الضمير ان المجزوران راجعان الى بل (على سبيل التدارك) للغلط تقول جاني زيد بل عمرو اثبت المجيء او لا زيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا تاء كيدا للنفى الذي تضمنه بل تقول جاني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشارة اليه بقوله (فنتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول) وهو الطلقة الواحدة (فتقعان) اي الثنتان ايضا (بخلاف قوله له على الف درهم بل الفان) فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا (٤) اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول فلو قال وثلثين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كأنه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احدهما اولى من الاخرى فوقتها جميعا عند وجود الشرط (ولكن للاستدراك) اي

(وبل لا ثبات ما بعده والاعراض عما قبله) منفيا كان او مثبتا (على سبيل التدارك) اي تدارك الغلط وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمل الرجوع وان لم يحتمل صار للعطف المحض (فنتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول) وهو الواحدة (فتقعان) اي الواحدة والثنتان (بخلاف قوله له على الف درهم بل الفان) حيث يلزمه الفان لان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله وفي غير الموطوءة يقع واحدة لعدم المحل بعد وقوعها (ولكن للاستدراك) (٤) الاشارة الى كون الحكم في غير الموطوءة ما ذكر (عنه زاده)

لا زالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمرا غير مرئي فازلت بلمكن هذا الوهم (بعد النفي خاصة) هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل (غير أن العطف به) هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن الاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق (انما يصح عند اتساق الكلام) اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا ببعضه بعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله (والا فهو مستأنف) اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفي العبد عن نفسه الى الثاني لانه نفي نفيها مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيها للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله ولكنه لفلان اقرارا بملك الغير لا آخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا * قلت ولكنه لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لا قراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكونه نفيها للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقرانه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمره فيكون قوله ولكنه لعمره بيان تغييره وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر

بعد النفي خاصة) اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة على جملة فبعدهما (غير أن العطف به) اي بلمكن (انما يصح عند اتساق الكلام) اي انتظامه وذلك بطريقتين ان يكون الكلام متصلا ببعضه بعض ليتحقق العطف وان يكون محل الاثبات غير محل النفي لثلاثا يناقض آخر الكلام اوله (والا فهو مستأنف) اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا ففوات الاول كالمقر له بعبد يقول ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر كان العبد للمقر له الثاني وان فصل رد على المقر وفوات الثاني

اعلم ان مسألة الاقرار لا تصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة والمذكورة في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن (كلامه اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخسين ان هذا فسح للنكاح) ويكون باطلا (وجعل لكن مبتدأ) يعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ (لان هذا نفى فعل) اى نفى الاجازة بقوله لا اجيزه (واثباته بعينه) فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف * فان قلت لانسلم انه نفى فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخسين * قلت لانسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا ترى انه جائز بنفى المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خسين درهما جاز النكاح الاول (واولاحد المذكورين) فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما * اعلم ان كون او موضوعه لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجاعة من النحويين انها موضوعه في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعه للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ * وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لا يثبت الحكم ابتداء وجد قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المحاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للفهام * فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او * قلت لفظ الشك قد وضع لعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل (وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر) وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر

(كلامه اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخسين) قالوا (ان هذا فسح للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفى فعل) وهو الاجازة (واثباته بعينه) فلم يتسقى الكلام ولا عبرة للتغاير من حيث المال لانه تبع فيصير لكن بمائة وخسين مستأنفا اجازة لنكاح آخر مهره مائة وخسين (واولاحد المذكورين) اسمين او فعلين او اكثر بدليل عدم انفكاكها عن ذلك (وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر) لكونه لاحد المذكورين

(وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر) لانه خبر في وضعه ١٤٢ الاصلى ولكنه في الشرع

صار انشاء (فاوجب) كلمة او (التخير على احتمال انه) اى اختياره (بيان) عملا بها اى التخير باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر (وجعل البيان انشاء من وجه) حتى لا يملك المولى تعيين الميت (واظهارا من وجه) حتى يجبر على البيان لو كانا حين (و اذا دخلت في الوكالة) كوكلت هذا او هذا وبع هذا او هذا (يصح) استحسانا لانها جهالة مستدركة فيما بنى على التوسع (بخلاف) ما اذا دخلت في (البيع) بان قال بعت منك هذا او هذا او بعشرة او بعشرين (والاجارة) بان قال آجرت هذا او هذا او بدرهم او بدرهمين فان العقد فاسد لانها توجب التخير ومن له الخيار غير معلوم فبقي المعقود عليه او به مجهولا جهالة تفضى الى

(وهذا الكلام انشاء) اى انشاء للحرية (يحتمل الخبر) اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرما واخبارا حقيقة (فاوجب التخير) يعنى من حيث انه انشاء شرما او جب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة او جب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله (على احتمال انه) اى اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء (بيان) اى اظهار لما في الواقع يعنى لا يكون له ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذى اوقعه اذا تذكر (وجعل البيان انشاء من وجه) فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحى للعتق (واظهارا من وجه) فيجبر على البيان ولو كان انشاء محض لم يجبر اذا المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدى قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب (واذا دخلت) كلمة او (في الوكالة) بان قال وكلت فلانا او فلانا (يصح) التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخير والتوكيل انشاء (بخلاف البيع) يعنى اذا دخلت في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة (والاجارة) بان قال آجرت اليوم هذا او هذا آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا (الا ان يكون من له الخيار) بائعا كان او مشتريا (معلوما في اثنين او ثلاثة) استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعنى ان البيع والاجارة لا يكون صحيحا الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان

الزراع (الا ان يكون من له الخيار معلوما) لانه لم يوجب منازعة (في اثنين او ثلاثة) من المبيع والمستأجر

عدد الخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلاثة بان قال بعث هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت (فيصح استحسانا) وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع * وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لاتفضى الى المنازعة ولان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يحز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان * فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق * قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق * فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلاثة عندهما كما في شرط الخيار * قلت شرط الخيار فوق الثلاثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به (وفي المهر كذلك عندهما) يعني قالوا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج (ان صح التخيير) اى ان كان التخيير مفيدا بان كان المالا ن مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطى اى المهرين شاء (وفي النقدين يحب الاقل) يعنى ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذلا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لاتسمية فيه وبالتخيير لاتعدم التسمية ولهذا لو طلعهما قبل الدخول يحب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحداهما او كس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة (وعنده) اى عند ابي حنيفة رحمه الله (يجب مهر المثل) في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلى في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لهما وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء (وفي الكفارات) ككفارة اليمين في قوله تعالى

(فيصح استحسانا)
دفعاً للغبين كخيار
الشرط والحاجة
تدفع بالثلاثة لاشتماله
على الجيد والوسط
والردى (وفي المهر)
توجب التخيير (كذلك)
عندهما ان صح
التخيير) بان كان مفيدا
كزوجتك على الف
درهم او مائة دينار
فيعطى ايهما شاء (وفي
النقدين) بان قال على
الف او الفين لا يخير بل
(يجب الاقل) لانه
لا فائدة في التخيير بين
القليل والكثير في
جنس واحد فيثبت
الاقل المتيقن به (وعنده
يجب مهر المثل) لانه
الموجب الاصلى
والعدول عنه الى
المسمى اذا كان معلوما
قطعا او تمتنع كونه
معلوما قطعا (وفي
الكفارات) وهو
قوله تعالى فكفارتها
اطعام عشرة مساكين
الآية وقوله تعالى
فقدية من صيام او صدقة

او نسك وقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم

(يجب احد الاشياء عندنا) غير عين ويحبر في تعيينه عملا باو ويتعين فعلا لا قولاً (خلافاً للبعض) من العراقيين والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على ١٤٤ سبيل البدل بفعل احدها

يسقط وجوب باقيها فاذا ترك الكل يأثم اثم الواحد واذا اتى بالكل يثاب ثواب الواحد عندنا وعندهم اثم الكل وثواب الكل (و) او (في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك) فيخير الامام في العقوبات في حق كل قاطع الطريق عملاً بحقيقتها (وعندنا) انها (بمعنى بل) كافي فهي كاللحجارة او اشد قسوة (اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة يقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق) لان الجزاء بحسب الجناية فتعليظه على اخفها وعكسه بعيد فلا يراد الظاهر بل قسويت الاجزئة بالمحاربة وهي معلومة عادة بتخويف واخذ مال او قتل او بالآخرين

(فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة) وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعالى (فقدية من صيام او صدقة او نسك) وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى (ومن قتل منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل من النعم) الآية (يجب احد الاشياء عندنا) فيكون المكلف مخيراً باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان القرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتى فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلقيهما (خلافاً للبعض) وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لان سلم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوماً فكذا اذا اعتق عبداً من عبده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفاً بما ليس في الوسع لان كلمة اولاً يجب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع (وفي قوله تعالى) (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسيئون في الارض فساداً) ان يقتلوا او يصلبوا) او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض) (للتخيير عند مالك) لان اول التخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزئة قطع الطريق (وعندنا) كلمة اولاً ترتب على حسب اجرامهم فتكون (بمعنى بل) كافي قوله تعالى (فهى كاللحجارة او اشد قسوة) (اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة يقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط) ولم يقتلوا (بل ينفوا من الارض) اي يحبسوا حتى يتوبوا (اذا خوفوا الطريق) ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجنائية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزئة ويستحيل

معاً فكتفى بذكر انواع الجزاء عن ذكر انواعها فيقابل كل جزاء بفعل ولا يتعدى عنه لان مقابلة الجملة بالجملة تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد وقد بين ذلك كذا حديث جبرائيل عليه السلام في حد اصحاب ابي برزة

(وقالا) لكون اولاحد المذكورين غير عين (اذ قال لعبد ودايته هذا حرا وهذا باطل لانه) اى لان محل العتق (اسم لاحدهما ١٤٥ غير عين وذلك) اى احدهما (غير محل للعتق) فقبر

المعين منهما لا يكون صالحا له (وعنده هو

كذلك) اى انه اسم

لاحدهما الخ (لكن

على احتمال التعيين

حتى لزمه التعيين في

مسئلة العبدین) اى

لو كانا عبيدين ولولم

يحمل التعيين لما اجبر

عليه (والعمل بالمحمل

اولى من الاهدار فجعل

ما وضع لحقيقته) وهو

احدهما على غير

التعيين (مجازا عما

يحملة) وهو احدهما

على التعيين (وان

استحالت حقيقته)

كما هو اصله في العمل

بالمجاز (وهما ينكران

الاستعارة عند استحالة

الحكم) لما مر ان المجاز

خلف عن الحقيقة

في الحكم عندهما فاذا

لم يكن المحل صالحا للحكم

حقيقة يسقط اعتبار

المجاز

(٦) قوله وادع

ابا برزة اى صالحه

وهو بالباء المفتوحة

و الزاى المعجمة هو هلال بن غوير الاسلمى و وقع في بعض اباردة بالباء الواحدة المضمومة

ان يعاقب باخف انواع الاجزئة عند غلط الجناية وباغلظها عند خفتها وقدورد بيان تقسيم الاجزئة على احوال الجناية بما روى عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا برزة (٦) ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابى برزة عليهم الطريق فزول جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض * فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص من كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستأمننا * قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة (وقالا اذا قال لعبد ودايته هذا حرا وهذا باطل)

لا يثبت به شيء (لانه اسم لاحدهما غير عين) يعنى او وضع لاحد الشئئين وذلك الاحد اعم من كل منهما لاعلى التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص (وذلك) اى ذلك الواحد اعم (غير محل للعتق) اى غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد * ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئئين لاعلى المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية (وعنده هو كذلك) يعنى اولاحد الشئئين غير عين وان غير العين ليس بمحمل (لكن على احتمال التعيين) حتى لو كانا عبيدين

لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين (حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدین) اى لو كان المذكوران عبيدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعين لما اجبر عليه (والعمل بالمحمل اولى من الاهدار) كما في قوله للا كبر سنانه هذا ابني (فجعل ما وضع لحقيقته) وهو لاحدهما غير عين (مجازا عما يحملة) وهو احدهما على التعيين (وان استحالت حقيقته) اى تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ماضم الى العبد وكأنه قال هذا حرا وسكت (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) يعنى يقولان المجاز

(١٠)

والزاى المعجمة هو هلال بن غوير الاسلمى و وقع في بعض اباردة بالباء الواحدة المضمومة والبدال المهملة والاول اصح قاله عنى زاده اه (مصححه)

(وتستعار) او (للمعوم) اذا دلت عليه قرينة (فتصير ١٤٦ بمعنى واو العطف) من حيث

ان كل واحد منهما مراد (لا عينه) من حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد (وذلك) اي استعارتها بمعناها (اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكل فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما او كلاهما (يبحث) لانها ليست عين الواو تستلزم الاجتماع بل عمومها على الانفراد لان اصلها تناول احد المذكورين والمعوم يثبت بعارض وهو النفي وليس من ضرورة العموم الاجتماع (و) لكن (لوكلهما لم يبحث الامر) لانه لما بحث بكلام احدهما انحل اليمين فلا يبحث بكلام الآخر بخلاف الواو حيث لم يبحث الا بتكلمهما لاستلزامها الاجتماع (ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما) لانه موضع الاباحة

خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينقد الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه * اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي (وتستعار) كلمة او (للمعوم) لمناسبة بين مفهومه وبين مفهوم العموم في عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى واو العطف) من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف (لا عينه) يعني لا تكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده (وذلك) اي كونها مستعارة بمعنى واو العطف (اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكل فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يبحث) ايها كالم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يبحث الابتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يبحث الابداع للمجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا او اكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولان تأثير الاجتماع في المنع (ولو كلهما لم يبحث الامر) كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد ههنا الاهتك واحد مثال النفي قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا) فايهما اطاع يكون مرتكبا للمنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للمنهي بطاعة احدهما قيل الاثم عتبه والكفور الوليد لان عتبه كان ركبا للآثم متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكامة في العتو ومثال الاباحة (ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا) قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لواذن لعبد في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع (فله ان يكلمهما) من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين

لان الاستثناء من الحظر اباحة والاباحة دليل العموم لانها رفع القيد ورفعه ثبت بطريق العموم (في)

في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء
والمحدثين لم يحز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة
الجمع والواو توجهه * فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على
حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين * قلت
المانع خلوا الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احدا
هذين الشخصين فايهما كلم يحث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس
الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى
الاستثناء (وتستعار) كلمة او (بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف
لاختلاف الكلام) بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما
ماضيا والاخر مستقبلا (ويحتمل) الكلام (ضرب الغاية) بان يكون
الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى وبين الا ان حتى تجيء بمعنى
العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزء من الاول او عنده شرط
في حتى دون الا ان (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم)
او يعذبهم فانهم ظالمون (او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما
ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم
والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته
استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع
لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد
يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم
او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او
الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جمع الاوقات الا وقت وقوع
توبتهم فعنده ينقطع امتداده * وسبب نزول الآية ان النبي عليه السلام
استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه عليه السلام لما شج
وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام (ما بعثني الله
تعالى لعمالي ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون) فنزلت
الآية ونهى عليه السلام عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية لهم
وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي

(وتستعار بمعنى حتى
او الا ان اذا فسد
العطف لاختلف
الكلام) بان يكون
احدهما اسما والاخر
فعلا او ماضيا ومستقبلا
(ويحتمل) الكلام
(ضرب الغاية)
باحتمال الامتداد
(كقوله تعالى ليس
لك من الامر شيء او
يتوب عليهم) اي حتى
لان عطفه على شيء
عطف الفعل على الاسم
وعلى ليس عطف
المضارع على الماضي
وهو يحتمل الامتداد
لانه للتحريم فاستعير بحيث

عند التوبة كما في قولك لازمك او تقضي ديني فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم اوسؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل * ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها وهنالك فانه ذكر في الكشف ان قوله تعالى (اوتوب عليهم) عطف على ما قبله وهو (يكبتهم) وقوله تعالى (ليس لك من الامر شيء) معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم اوتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرّوا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لاندازهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الاترى الى قوله * لانه عن خلق وتأني مثله (هـ) فان تأني منصوب باضمار أن بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية (وحتى لغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى (حتى مطلع الفجر) واما عند الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة فالأكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (كالى) اى كما ان الى لغاية (وتستعمل للعطف) لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المفعول (مع قيام معنى الغاية) كقولهم استنت الفصل جمع فصل وهو ولد الناقة الاستئنان ان يرفع يديه ويطرحهم معا في حالة العدو (حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصل الذى له بثر ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف اردل لان القرعى لا يتوقع منها الاستئنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعل قدره (ومواضعها) اى مواضع كلمة حتى (في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى) كقولك سرت حتى ادخلها * فان قلت ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها * قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال

(باسم)

ين يديه (ومواضعها) اى حتى (في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى) كحتى تغتسلوا

(هـ) وتامه * عار عليك اذا فعلت عظيم * انتهى (مصححه)

قوله فيصح الدعاء عليهم معنى عند التوبة وقوله والاول ممتنع اذا الدعاء على من تاب غير جائز كذا في (عزى زاده)

(وحتى لغاية) وهى ما ينتهى اليه الشيء او يمتد اليه ويقتصر عليه (كالى) قال الله تعالى حتى مطلع الفجر (وتستعمل للعطف) مع قيام معنى الغاية لمناسبة الغاية اتصال بالغاية وتترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه عليه ويتوقف عليه ويكونان لاتعظيم كقولهم

مات الناس حتى الانبياء وللحقير (كقولهم استنت) اى عدت (الفصل حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصل الذى به بثر ابيض مثل لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم

(او غاية هي جملة مبتدأة) كخرج الناس حتى خرج زيد لان حتى للغاية فيعمل به ما يمكن فينصب ما بعده بأن مقدرة في حكم الابتداء لئلا تدخل الجارة على الفعل (وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد) بان يصلح لضرب المدة فيه (وان يصلح الآخر دلالة) ﴿ ١٤٩ ﴾ على الانتهاء (كقاتلوا الذين لا يؤمنون المقاتلة قدمت وقبول الجزية يصلح دليلا على

الانتهاء (فان لم يستقم) بان عدما او احدهما (فللمجازاة بمعنى لام كي) اذا كان صدر الكلام يصلح سببا لما بعده وما بعده يصلح حكما له لان جزء المسبب غاية لسببه (فان تعذر هذا) اي حله على المجازاة بان كان الحذف مقصودا على فعلين يصدر ان من نفسه (جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية) لان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعل نفسه (وعلى هذا) او للمجازاة او للعطف المحض (مسائل الزيادة) كآن لم اضربك حتى تصيح) فاعبدي حرثم تركضربه قبل الصياح يحتمل لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحتمل (و) لو قال (ان لم آتاك حتى تغديني) فاعبدي حر فاته فلم يغده لم يحتمل لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغذية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني (و) لو قال (ان لم آتاك حتى تغدني عندك) فاعبدي حر * قال الشيخ قوام الدين الاتقاني رحمه الله حتى اتغذبون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم وحذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى اتهموا الى المشاة

باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها اوفي الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا (او غاية) بالنصب على معنى ان تجعل غاية (هي جملة مبتدأة) ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت (وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) يعني علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها (فان لم يستقم) معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما (فللمجازاة بمعنى لام كي) لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي الغيا بوجود الغاية (فان تعذر هذا) اي ان يجعل بمعنى لام كي (جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا) اي على ما ذكرنا من المعاني الثلاثة (مسائل الزيادة) كآن لم اضربك حتى تصيح) فاعبدي حرثم تركضربه قبل الصياح يحتمل لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحتمل (و) لو قال (ان لم آتاك حتى تغديني) فاعبدي حر فاته فلم يغده لم يحتمل لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغذية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني (و) لو قال (ان لم آتاك حتى تغدني عندك) فاعبدي حر * قال الشيخ قوام الدين الاتقاني رحمه الله حتى اتغذبون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم وحذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اي حتى اتهموا الى المشاة

على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فتعذر معنى الغاية لكن الاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحتمل لان شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء وقد وجد (ان لم آتاك حتى اتغدي عندك) فهذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع الى زيادته

ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيانه نفسه فعمل على العطف المحض كأنه قال أن لم آتك فأتعد فاذا آتاه فلم يتعد ثم تغدى من بعد غير مترخ برّوان ١٥٠ لم يتعدا صلاحته (ومنها)

ثم قالوا الجرّ بحثى لا بالى استعير حتى هنا للعطف المحض لأن هذا الفعل احسان فلا يصلح أن يكون غاية للاتيانه بل هو داع اليه ولا يصلح أن يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيانه نفسه لأن الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح * ولقائل أن يقول المذكور سابقا أن حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى لام كي وهى تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتاني رحمه الله لأن الترتيب انصب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانصب انصب * وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للآثار كونه بمعنى الواو انصب عندى لأن مجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمفعول كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو أكثر لأنه لا يقيد بحال دون حال فكان أولى وقائده أنه أن أتى وتغدى مع التراخي بحثى اما اذا أتى فتغدى من غير تراخ برّ في يمينه (ومنها) أى من حروف المعاني (حروف الجرّ فالباء للاتصاف) فما دخل عليه الباء الموصولة به (وتنصب الاثنان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون الكركر ثمنا) لأن المقصود في الاتصاف هو الموصوف والموصوف به تبع بمنزلة الآلات (فيصح الاستبدال به) أى بذلك الكركر شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض (بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكركر) فقال اشتريت منك كركر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لأنه اضاف الشراء الى الكركر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينيا والمبيع بالدين يكون سلما (ولو قال أن اشتريتنى بقدم فلان فمعدى حريق على الحق) يعنى يكون اخباره ملصقا بالقدم الصادق حتى لو اشترى كاذبا لا يعتق (بخلاف ما اذا

أى من حروف المعاني (حروف الجرّ فالباء للاتصاف) بدلالة استعمال العرب ويقتضى طرفين فدخلوها الموصوف به والآخر الموصوف (وتنصب الاثنان) لأن الاتصاف الاتباع يكون بالاصول والتمتع حتى لا يشترط وجوده بخلاف المبيع (حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون الكركر ثمنا فيصح الاستبدال به) قبل القبض ولو كان مبيعا لما صح (بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكركر) وقال اشتريت منك كركر حنطة بهذا العبد فان الكركر يكون سلما وتعتبر فيه شرائط السلم (ولو قال أن اشتريتنى بقدم فلان فمعدى حريق على الحق) حتى لو اشترى ولم يقدم لم يعتق لأن ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر لاشتغاله بالباء ولكن مفعوله

محذوف دل عليه الباء فعناه أن اشتريتنى خبرا ملصقا بقدم فلان والقدم اسم لفعل موجود (بخلاف ما اذا قال

ان اخبرتنى ان فلانا قدم
فانه يتناول الكذب
ايضا لانه غير مشغول
بالباء فصلح مفعولا
وكلمة ان مع ما بعدها
مصدر فعناه ان اخبرتنى
قدومه فصار المفعول
الثانى التكلم بقدومه
لا فعل القدوم (ولو قال
ان خرجت من الدار
الاباذنى) فانت طالق
(يشترط تكرار الاذن)
لان الباء يقتضى ملصقا
به وهو الخروج فصار
تقديره الخروج ملصقا
باذنى فيشترط بكون
جميع الخروجات ملصقة
به لان خروجا نكرة
وصفت بصفة عامة وهو
الاذن (بخلاف قوله الا
ان آذن لك) فانه على
الاذن مرة لانه جعل
مستثنى بنفسه فلا يستقيم
لانتفاء شرط الاستثناء
وهو المجانسة فصار
مجازا عن الغاية لان
الاستثناء يناسبهما من حيث
ان كلامهما متصل
بالاول ويخالفه فى الحكم

قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم) فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا خبره
صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد فى كلامه ما يدل على
الالصاق * فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثانى فلا بد
فيه من تقدير الباء لان المفعول الثانى لا يجرى بدونه فلا يبقى الفرق * قلت
سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لاذن لم يرد الفرق لان ان مع اسمها وخبرها
تتضمن الاسناد وهو لا يقتضى الصدق (ولو قال ان خرجت من الدار
الاباذنى) فانت طالق (يشترط تكرار الاذن) فى كل خروج لان الباء
للاصاق وهو يقتضى ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الاباذنى
الاخروجا ملصقا باذننى فيكون المستثنى منه نكرة فى موضع النفي لان الشرط
فى معنى النفي تقديره لا يخرجى خروجا الاخروجا باذننى فصار كل الخروج
بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنت ويكون هذا من قبيل لا آكل
اكلا لان المقدر كالمفوض لامن قبيل لا آكل لما سيجئ من ان الاكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان
ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة
فى موضع النفي فيم ليس كما ينبغي (بخلاف قوله) ان خرجت من الدار
(الا ان آذن لك) فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير
مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد
الغيا وبيان لانتهاه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاه
حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وقد وجد مرة فارتفع المانع * قال الفراء رجه الله يحنت لانه بمنزلة الاباذنى
وهذا اشبه لان ارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روى
عن روبة انه اذا قيل له كيف أصبحت قال خير اى بخير وكما قيل الله
فى موضع القسم وارىد بالله اسهل من ارتكاب المجاز * فان قلت
حذف الجار مع أن شائع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اى الابان آذن
فيصير بمنزلة الاباذنى * قلت قولنا الاخروجا باذننى كلام مستقيم بخلاف
قولنا الاخروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما
وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى (لا تدخلوا بيوت النبي

الان يؤذن لكم) فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى
(ان ذلكم كان يؤذى النبي) فان قلت أن مع المضارع بمعنى المصدر
والمصدر يقع حيناً كما تقول آتيتك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم
فيكون تقديره لا يخرجى وقتنا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن * قلت
على هذا التقدير يحث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير
الاول لا يحث فلا يحث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله
الاوقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الاخر وجا لانه
موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الاوقت اذنى قولنا الاوقت اذنت
لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحث لكونه مجتهدا
فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم (وفى قوله
انت طالق بمشية الله تعالى) الباء (بمعنى الشرط) وفيه بحث لان معنى
الشرط فيه ان قلت حقيقة فمنوع لان الباء لم توضع بمعنى ان
وان قلت مجاز فلم جل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى
السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيها والاوجه
ان يقال الباء على حقيقة فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع
قبلها اذ لا يتحقق الملتصق بدون الملتصق به كما لا يتحقق الشروط بدون
الشرط والطلاق الملتصق به لا يطلع عليه فلا يقع شئ كما لو قال انت
طالق ان شاء الله تعالى ذكر فى شرح المعنى للسراج الهندى ولقائل
ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله تعالى الطلاق اذ مشية العبد تابعة
لمشية الله تعالى قال الله تعالى (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) فكان
ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه * اقول
يمكن ان يحجب عنه بان الباء فى قوله تعالى (الا ان يشاء الله) محذوف معناه
لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تعالى اياه ولا يفهم منه
ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل
مراد العبد او يقال معنى قوله (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) لا يقع منكم
المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه
او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع فى الحال لان استعمال الشرط فى بعضها

(وفى قوله انت طالق)
بمشية الله تعالى بمعنى
الشرط) كقوله
ان شاء الله تعالى لان الباء
للاصاق وفى التعليق
الصاق الجزاء بوجود
الشرط فلا تطلق لانه
تعليق بما لا يوقف عليه

(وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم التبعيض) فيمسح ادنى ما يتناول له الاسم (وقال مالك انها صلة) لان المسح متعد فيمسح كله ﴿١٥٣﴾ (وليس كذلك) اما التبعيض فلا يعرفه اهل اللغة واما الصلة

ففيه الغاء الحقيقة (بل هي اللصاق) باصل الوضع (لكنها اذا دخلت في آله المسح كان الفعل متعديا الى محله) فيصير المحل مفعولا به (فيتنال كله) اي كل المحل كمسحت الحائط يدي (واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة) تقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم (فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح) لانه غير مضاف اليه (وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة) لان ما بين الاصابع تعذر الصاقه (فصار المراد به اكثر اليد) وهو الاصابع لانها الاصل والثلاث اكثرها (فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق) لا بالباء (وهذا المذهب عدم وقوعه ولذا تصدى الجواب عنه اه

محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جاز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله تعالى يقتضي وقوع الطلاق البتة (٥) اما على تقدير المشية فلو جوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلو جوب المعلق عليه* والجواب اننا لانسلم ان هذه الكلمة للتعلق بل للابطال ولو سلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعلق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو (وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم التبعيض وقال مالك رحمه الله انها صلة) اي زائدة (وليس كذلك) لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة (بل هي للالصاق) وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله (لكنها) اي لكن الباء (اذا دخلت في آله المسح كان الفعل متعديا الى محله) وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به (فيتناول كله) اي كل المحل كمسحت الحائط يدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب (واذا دخلت في محل المسح) كافي الآية (بقي الفعل متعديا الى الآلة) فصار (٦) المحل شيئا بالآلة (فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح) لان المسح مضاف الى اليد (٧) دون الرأس (وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة) لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه (فصار المراد به اكثر اليد) وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع (فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق) لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على ازيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتج الى البيان وقدينه

(٦) تفريع على الشرط لا على الجزء وان كان المتبادر ذلك اه (٧) اذ التقدير وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي الصقوها بها كذا في الحاشية العزيمة اه (مصححه)

(وعلى للانزام فقوله له على الف درهم يكون ديناً) لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه (الا ان يصل به الوديعة) فلا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة ﴿١٥٤﴾ من حيث فيها وجوب

الحفظ فيحمل عليه (فان دخلت في المعاوضات المحضة) وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع (كانت بمعنى الباء) كبتك على الف درهم معناه بالف درهم لان فيها معنى الشرط والمعاوضات لاتتعلق به والازوم يناسب الالتصاق فاستعير له (وكذا اذا استعملت في الطلاق) بان قالت طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة كانت بمعنى الباء (عندهما) فيجب ثلثها لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها (وعند ابى حنيفة للشرط) لان الطلاق يحتمل التعليق وعلى تدل على الشرط حقيقة لانه يلزم الجزاء فيصير هذا تعليقا للانزام المال بشرط الثلاث فاذا خالف بان طلق واحدة لم يجب المال

(٩) وهو مارواه من ان

النبي عليه السلام بربع الرأس في حديث المغيرة (٩) ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبنى على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان من وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لبالقول ولا بالفعل والالقول اليها (٤) ولوسلم الاولية فلا ينبغى التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه السلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا فى تلك السبابة والا لنقله الصحابة رضى الله عنهم واشتهر الرواية لان هذه حادثة يع بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال فى الآية * فان قلت دخلت الباء على الحل فى قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم) فى التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه * قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه (يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذرايين) والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة * فان قلت الحديث لا يقتضى الاستيعاب فلا يجعل الباء فى الآية زائدة * قلت الوجه اسم لكل يفهم منه الاستيعاب (وعلى للانزام فقوله له على الف درهم يكون ديناً) لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه (الا ان يصل به) اى بقوله (الوديعة) فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه (فان دخلت) كلمة على (فى المعاوضات المحضة) كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم (كانت بمعنى الباء) التى تصحب الاعواض لان الازوم يناسب الالتصاق فان الشئ متى لزم الشئ كان ملصقا به لا محالة ولا يحتمل الباء (٥) على الشرط لان المعاوضات المحضة لاتحتمل التعليق لما فيه من القمار (وكذا اذا استعملت فى الطلاق) بان قالت لزوجها طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف (عندهما وعند ابى حنيفة للشرط) لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى الازوم ووجود الجزاء يلزم وجود الشرط كما قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا يمشركم بالله شيئا) اى بشرط ان لا يشركن

النبي عليه السلام اى سبابة قوم فبال وتوضاً ومسح على ناصيته اه ذكره (عزى زاده) وسبابة القوم كناستهم اه (مسححه) (٥) سهو من القلم فان الكلام فى على لافى الباء (عزى) (٤) والالقول البيان (نسخه)

فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء * فان قلت ان اراد من الزوم الزوم الذى يقابل الانفكاك فلانسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود فى معنى المعاوضة لان العوض انما يجب فى مقابلة المعوض قلت الزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التضاييف فكان الاول اقرب الى الحقيقة (ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له) اى للمخاطب (ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة) لانه جمع بين كلمة العموم وهى من وكلمة التبعض وهى من فوجب العمل بحقيقتيهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كفى قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) تقدم الكلام عليه فى العام (والى لانهاء الغاية فان كانت الغاية) هذا شروع فى بيان الضابط فى ان الغاية متى تدخل فى حكم الغيا لانها قد تدخل فيه كما فى حفظ القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى (فنظرة الى ميسرة) (قائمة بنفسها) اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى الغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والابارة كالليل والغد ورمضان فى أجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد فى المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار (كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان) اى الحائطان فى حكم الغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبها الغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى فى حكم الغيا مع انه قائم بنفسه فى قوله تعالى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى) حيث دخل النبي عليه السلام فى المسجد الاقصى لان ذلك

(ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة) عملا بكلمة العموم وهى من والتبعيض وهى من وعندهما يعتقهم جميعا فقبحرى من على عمومه ويحمل من على التبيين (والى لانهاء الغاية فان كانت الغاية قائمة بنفسها) اى موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة فى وجودها الى الغيا (كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان) اى الحائطان لان الغيا لم يستتبها لقيامها بنفسها

(وان لم تكن) قائمة بنفسها (فان كان اصل الكلام) ١٥٦ اي صدره (متأولا للغاية)

كان ذكرها) اي الغاية
(لاخراج ماوراءها
فتدخل) الغاية
(كالمرافق) في قوله
تعالى وايديكم الى
المرافق اذ اليد
تناول الى الابط (وان
لم يتناولها او كان فيه)
اي في تناوله (شك
فذكرها لمد الحكم
اليها فلا تدخل كالليل
في الصوم) في قوله
تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل لانه الامساك
ومطلقة ساعة وكآجال
الايام مثل ان حلف
لا يتكلم الى رجب ففي
حرمة التكلم ووجوب
الكفارة في موضع الغاية
شك (وفي للظرف)
لم يختلف فيه اصحابنا
(لكنهم اختلفوا في
حذفه) في (اثباته
في ظروف الزمان)

(٦) قوله ثم يخرج بالقيد
عن الاطلاق عطف
على المنى لاعلى النبي
قاله (عزى زاده)
واراد الشارح بالايجاب

ثبت بالمشاهير لا بموجب الى * قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون
المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام
فدخولها يكون بفعل النبي عليه السلام لانه حين توضع ادماء على
مرافقه الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق من هذا القبيل
لان المرافق وهو مجتمع عظم العضم وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود
فلا تكون قائمة بنفسها (وان لم تكن) قائمة بنفسها (فان كان اصل الكلام)
اي صدره (متأولا للغاية كان ذكرها) اي ذكر الغاية (لاخراج
ماوراءها فتدخل) الغاية (كالمرافق) في قوله تعالى (وايديكم الى
المرافق) فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ماوراءها
فيكون قوله تعالى (الى المرافق) متعلقا بقوله (اغسلوا) وغاية له لكن لاجل
اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل * ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام
غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق (٦)
بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى
الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الانصبين والمغيا
مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت
هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية عرفا * قال صاحب الكشف
الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر
زائد يدور مع الدليل (وان لم يتناولها) اي صدر الكلام الغاية (او كان
فيه) اي في تناوله (شك) كآجال الايمان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا
الى رجب فان الاجل يدخل عند ابى حنيفة في رواية الحسن عنه لان
صدر الكلام يقتضي التأييد فذكر الغاية لاجل ماوراءها وفي ظاهر
الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة
في موضع الغاية شك فلا تدخل (فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل
كالليل في الصوم) في قوله تعالى (اتموا الصيام الى الليل) (وفي للظرف
لكنهم اختلفوا في حذفه) اي في حذفه في (واثباته في ظروف الزمان)
اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك
ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غذا او في غذا قال

هنا ايجاب الغسل وقوله لا للايجاب والاسقاط اي لا للايجاب غسل المجموع واسقاط ماوراء المرافق اه (مصححه)

وقالاهما سواء) حتى اذا قال انت طالق غدا وفي غدا لافرق بينهما (وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار)
في قوله في غدي يصدق قضاء ١٥٧ فان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة

فيستوعبه لشبهه بالمفعول

به ويتعين اوله فبنية

آخر النهار تغير موجبة

الى تخفيف فلا يصدق

قضاء وفي غد جعل

المفعول جزءا من الغد

وهو مبهم فالتنية تعينه

فيصدق (واذا اضيف)

الطلاق (الى مكان)

كانت طالق في مكة

(يقع) الطلاق (في

الحال) حيثما يكون اذلا

اختصاص للطلاق

بالمكان (الا ان يضم

الفعل) بان اراد في

دخول مكة (فيضم

بمعنى الشرط) لان

الفعل لا يصلح ظرفا

لطلاق لانه عرض

لا يبقى فصار بمعنى مع

لان في الظرف معنى

المقارنة فيعلق بالدخول

(ومع للمقارنة) فيقع

ثنتان في طالق واحدة

مع واحدة او معها

واحدة دخل بها ولم

يدخل (وقبل للتقديم)

فلو قال طالق قبل

دخول الدار طلقت

للحال (وبعد للتأخير

انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى آخره يصدق ديانة
لاقضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى
آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لاقضاء
كافي المسئلة الاولى وهذا معنى قوله (وقالاهما سواء) لانه اضاف الطلاق الى
الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء
(وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) بان في اذا حذف اتصل
الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون
واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب
كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في بصير الظرف جزءا
مبهما من النهار فيكون نيته بيان لما ائتمه لا تغيرا لحقيقة كلامه فيصدق
القاضي (واذا اضيف) الطلاق (الى مكان) بان قال انت طالق في الدار
(يقع) الطلاق (في الحال) حيثما كانت اذلا اختصاص للمكان (الا
ان يضم الفعل) بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار (فيضم بمعنى
الشرط) لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا لطلاق شاغلا له (٧) لانه عرض
لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيعلق بالدخول
الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه
اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى
فيه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك
وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم
انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده ولكن الاول اصح لانه لو قال
لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
ولو كان للشرط طلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية
(ومع للمقارنة) اي المقارنة ما قبلها لما ما بعدها واذا قال انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين (وقبل للتقديم) اي
لسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحو
انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود
ما بعده (وبعد للتأخير) اي لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه (وحكمها)

وحكمها) (٧) قال المحشى الفاضل قوله شاغلا حال من الطلاق والضمير المجرور للدخول ولا يجوز ان يكون

خبرا بعد خبر ليكون كما هو المتبادر لانه ح ينعكس المعنى اه (مصححه)

في الطلاق ضد حكم قبل) فقولاه لغير الموطوء طالق واحدة قبل واحدة تطلق واحدة وقبلها واحدة
ثنتين وقوله بعده واحدة ثنتين وبعدها واحدة ﴿ ١٥٨ ﴾ واحدة (و) اصله ان الظرف (اذا

قيد كل واحد بالكناية
كان صفة لما بعده وان لم
يقيد كان صفة لما قبله
وان الايقاع في الماضي
ايقاع في الحال في قبل
واحدة الظرف صفة
لما قبله فيقع واحدة قبل
الاخرى فيقوت المحل
فيلغو الثانية وقبلها
واحدة صفة للثانية
فاقتضى ايقاعها في
الماضي والاولى في
الحال والايقاع في
الماضي ايقاع في الحال
فتقرنان وبعدها واحدة
صفة لثانية فتبين بالاولى
وتلغو الثانية لغوات
المحلية (وعند المحضرة
فاذا قال لغيره لك عندي
الف درهم كان وديعة
لان المحضرة تدل على
الحفظ) الا ان يقول دين
لان عند عبارة عن
القرب فيحتمل القرب
من يده فيكون امانة ومن
ذمته فدينا فيثبت الاقل
وهو الوديعة (دون
الزوم) لان اللازم
في ذمته لا يكون عند
حضرة حقيقة (وغير

اي حكم بعد (في الطلاق ضد حكم قبل) قيد بقوله في الطلاق احترازاً عن
الاقرار فان مضادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطرودة فانه لو قال
لفلان على درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين
لان معناه بعد درهم وجب على او بعده درهم قد وجب على فانه لا يفهم
منه الا هذا ولو قال له على درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو
قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمهما في الصورة الاولى ضد حكم
قبل لافي الصورة الثانية (واذا قيد كل واحد) من قبل وبعده بالكناية
كان صفة لما بعده) حتى لو قال لغير المدخول بهما انت طالق واحدة
قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور او لا يقع في الحال والذي
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على
انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة
البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى ويلغو الثانية لغوات المحلية (وان
لم يقيد) بالكناية (كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى
فتبين بها فلا يقع الثانية لغوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد
واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاول
في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقرنان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير
المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع (وعند المحضرة فاذا قال
لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان المحضرة تدل على الحفظ
دون الزوم) لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل
القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون ديناً فيثبت الاقل
وهو الوديعة دون الزوم لان الزوم في الذمة لا يكون عند حضرته
حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فيثبت
يكون اقراراً بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيراً له
(وغير تستعمل صفة للنكرة) بحيث لا يعرف بالاضافة الى المعرفة (وتستعمل
استثناء) لمساواة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله
في الحكم (كقوله له على الف درهم غير داني بالرفع يلزمه درهم تام) لانه

تستعمل صفة للنكرة (لانه نكرة لا يعرف بالاضافة) (وتستعمل استثناء) لمساواة اداة (صفة)
الاستثناء في ان ما بعد كل مغاير لما قبله (كقوله له على الف درهم غير داني بالرفع يلزمه درهم تام) لانه صفة

(واو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الادانقا* وسوى مثل غير) في كونه صفة واستثناء (ومنها) اى
من حروف المعاني (حروف ١٥٩ الشرط) اى كلماته (فان اصل فيها) لاختصاصه

بمعنى الشرط وغيره
ملحق لاستعماله في غيره
(وانما تدخل على امر
معدوم على خطر) اى
يجوز ان يوجد وان
لا يوجد (ليس بكائن
لا محالة) خرج المستحيل
والفعل المتحقق لا محالة
كيجئ الغد لان دخولها
للمحمل او المنع وذا
لا يجوز في الممتنع
والتحقق (فاذا قال
ان لم اطلقك فانت طالق
ثلاثا لم تطلق حتى يموت
احدهما) لان عدم
التطبيق لا يتحقق
الا بقرب موت احدهما
(واذا عند نكاح الكوفة
تصلح للوقت والشرط
على السواء فيجازى
بها مرة ولا يجازى بها
اخرى) اى تستعمل
للشرط مرة ولا تستعمل
له مرة اخرى وقيل
يجازى لان الجزاء لازم
للشرط وهو المقصود
منه (واذا جوزى بها
يسقط الوقت عنها
كأنها حرف شرط)

صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احتزبه عن الدرهم
الذى هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق (ولو قال
بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الادانقا* وسوى مثل غير) في كونه صفة
واستثناء (ومنها) اى من حروف المعاني (حروف الشرط) اى كلماته
(فان اصل فيها) اى كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى
الشرط وليس لها معنى آخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة
ان حرف فسمى الكل باسمها تغليباً لها لاصلتها (وانما تدخل على امر
معدوم على خطر) اى يحتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر
(ليس بكائن لا محالة) الجملة صفة لخطر جئ بها للتأكيد وانما تدخل
عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شئ او المنع عنه وذلك
لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون
البتة مادة (فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما)
لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يموت احدهما يكون
وقوع الطلاق محتملاً فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها
ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها
فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها
يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط (واذا عند
نكاح الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها) اى بكلمة
اذا يعنى تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة
لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى
استعمال الشرط باسم ما يقصده (مرة) كقول الشاعر

* واذا تصبك خصاصة فتجمل *

معناه ان تصبك لدخول القاء في فتجمل وذا مخصوص بان
(وقد لا يجازى بها اخرى) اى مرة اخرى كقول الشاعر
* واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا يحاس الخيس يدعى جندب *
اذا هنا للوقت (واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط)
فصارت بمعنى ان (وهو قول ابى حنيفة) واذا يكون مشتركين للوقت والشرط
فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مراداً عنده وهو مذهب الكوفيين

فصارت بمعنى ان (وهو قول ابى حنيفة) الخصاصه الفقر والحاجة وصدرة * واستغن ما غناك ربك بالغنى *
والكربة الشدة في الحرب والخيس طعام من تمر يخلط باقط وسمن وهو ايضا مصدر بمعنى اتخاذ ذلك الطعام
وجندب اسم رجل اه (مصححه)

(وعند نحاة البصرة هي) اي اذا موضوع (لوقت وقد تستعمل للشرط) مجازا (من غير سقوط الوقت عنها مثل متى) بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه فالولى ان لا يسقط عن اذا (فانها) اي متى موضوع (لوقت لا يسقط عنها ذلك) اي عن متى معنى الوقت (بحال وهو) اي قول نحاة البصرة (قولهما) اي قول ابى يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز * قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوع بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما * فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان (حتى اذا قال لامرأته) هذا تفرع على الاختلاف المذكور في اذا (اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده) اي عند ابى حنيفة (مالم يمت احدهما) كما في قوله ان لم اطلقك (وقالا يقع كما فرغ) اي مقارنا لفراغه من كلامه (مثل متى لم اطلقك) فانت طالق لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطبيق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فنطلق والاختلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على مانوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة

(باتفاق)

(وعند نحاة البصرة هي) اي لوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها لوقت لا يسقط عنها ذلك بحال وهو قولهما حتى (يظهر الخلاف فيما) اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده مالم يمت احدهما (كما في ان لم اطلقك) (وقالا يقع كما فرغ) من كلامه (مثل متى لم اطلقك) لاضافة الطلاق الى وقت خال عن التطبيق فكهما سكت وجدوا خلاف فيما اذا نوى احدهما

(وروى عنهما اذا قال انت طالق لودخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار)

لان لو تقييد معنى
الترقب فيما تقرن به
فكان بمعنى الشرط
ولانص عنه (وكيف
سؤال عن الحال فان
استقام والا بطل
ولذلك قال ابو حنيفة
في قوله انت حر كيف
شئت انه ايقاع)
ويلغو قوله كيف شئت
لانه لا حال للحرية فلا
يتعلق بمشية (وفي
الطلاق) فيما اذا قال
انت طالق كيف شئت
(يقع الواحدة) قبل
المشية ثم ان كانت غير
مدخول بها بان لا
الى عدة ولا مشية
لها لعدم المحل وان
كانت ممسوسة فالتطبيق
رجعية (وبقي الفضل
في الوصف) اي
الزائد على اصل الطلاق
من كونه باثنا (والقدر)
اي الثلاث (مفوضا
اليها بشرط نية الزوج)
فان شئت البائة وقد
نواها بانثا او الثلاث
وقد نوى فثلاث وان
اختلف المشيتان فرجعية

باتفاق النخاة وتسمى ماهذه السلطة لانها سلطت اذا على الجزم
(وروى عنهما اذا قال انت طالق لودخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت
الدار) يجعل لوللاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما
تعلق احدي الجملتين بالآخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى
(وكيف سؤال عن الحال) يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال
فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب
عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه (فان
استقام) السؤال عن الحال جواب ان محذوف اي يحمل على السؤال
(والا) اي وان لم يستقم السؤال عن الحال (بطل) لفظ كيف
(ولذلك) اي لبطلانه (قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت
انه ايقاع) لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام
خص ابا حنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية (وفي الطلاق)
يعني اذا قال انت طالق كيف شئت (يقع الواحدة) قبل المشية ثم
ان كانت غير موطوءة فقد بانث لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويضه
الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت
موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة (وبقي
الفضل في الوصف) اي الزائد على اصل الطلاق من كونه باثنا
(والقدر) بالرفع اي الثلاث (مفوضا اليها بشرط نية الزوج) فان
اتفق نيتهما يقع مانويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين امانيتها
فلا نية فوض النية اليها واما نيته فلا نية الزوج هو الاصل في ايقاع
الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعي
فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات
ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج * قلت انما فوض اليها حال
الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعددية فيحتاج الى نيته لتعيين
احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراده
الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراده الاشتراك

(١١) لان عنده موقع الواحدة يملك ان يثله وان يجعل الرجعي باثنا واذا ملك ذلك ملك تفويضه

المعنوى فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شئت على سبيل العموم * قال صاحب النهاية ناقلا عن فوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعى جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وابوبكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان تجعل الطلاق باثنا او ثلاثا في قول ابى حنيفة * فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لاتطلق ثنتين وكان ينبغى ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها * قلت المفوض اليها من جهة الزوج ماعلك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها * لا يقال على هذا ينبغى ان لا يجوز نية الثلاث في قوله انت طالق * لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليست بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فيبينهما منافاة بخلاف الثلاث لانه فرد اعتبارى موافق له في الوحدة (وقالا ما لم يقبل الاشارة) اى ما لم تنأت فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق (فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل) اى اصل الطلاق بالمشية (بتعليقه) اى بتعليق الوصف * قال بعض الشراح اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعي او باثنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه يخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصاله احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهريين فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهريين على انه لو صح

(وقالا ما لم يقبل الاشارة) من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق (فحاله ووصفه بمنزلة اصله) لان اصله لا يعرف بنفسه لكونه غير محسوس وقوعا وانما يعرف باوصافه وآثاره (فيتعلق الاصل بتعليقه) اى فكما يتعلق الوصف بمشيتها يتعلق الاصل بها ايضا في العتق لا يعتق بلا مشية في المجلس وفي الطلاق لم يقع شئ ما لم تشأ فاذا شئت فالتفريع كما قال

(وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال ﴿ ١٦٣ ﴾ انت طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ) لان كم شئت

تفويض لما هو واقع
الى مشيتها وهو عام
فتطلق ماشاء من
العدد بشرط نية الزوج
وتنقيد بالمجلس لانه
تمليك (وحيث واين
اسمان للمكان) المبهم
(فاذا قال انت طالق
حيث شئت او اين شئت
انه لا يقع مالم تشأ
ويتوقف مشيتها على
المجلس) لانها من
ظروف المكان ولا
اتصال للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره ويبقى
ذكر المشية في الطلاق
فيقتصر على المجلس
(بخلاف اذا ومتى)
لانها يعمان الاوقات
كلها فلها الا ان تشاء
في المجلس وبعده

(٢) قوله في باب الطلاق
قال المحشي الفاضل
عن حمي زاده الظاهر ان
هذا تنقيح مفسد منشأه
كون المثال من باب
الطلاق هذا كلامه
ولك ان تقول ان كم اسم
للعدد المبهم ولا دلالة له
في اطلاقه على وقوع

ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قياس العرض بالعرض ملتزم الخصمين
قلت بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان مالا يكون
محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا
فصار تعليق الوصف تعليق الاصل * اعلم ان في عبارة المصنف رحمه الله
تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا
في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان
الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم
ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحتمل
على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال
بمثلة التفسير له وقيل حاله كالبنونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا
وبدعيا والاول اظهر لانتفاء التخصص (وكم اسم للعدد الواقع) في باب
الطلاق (٢) اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا
او مقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة (فاذا قال انت طالق كم
شئت لم تطلق مالم تشأ) لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها
وهو عام فلها ان تطلق ماشاءت من العدد بشرط نية الزوج وتنقيد بالمجلس
لانه تمليك والتليكات تقتصر على المجالس وكم هذه ليست باستفهامية
ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكأنه
قال انت طالق على اى عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا
ما في معناها (وحيث واين اسمان للمكان) المبهم (فاذا قال انت طالق
حيث شئت او اين شئت انه لا يقع مالم تشأ) لانه لا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق (ويتوقف مشيتها
على المجلس) فيقتصر عليه * فان قلت اذا لغا ذكر المكان بقى قوله انت
طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار
قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا بمعنى ان لمشاركتها اياه
في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء (بخلاف
اذا ومتى) يعنى اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف
مشيتها على المجلس * فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى

شي من المعدودات وقول القوم انه اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق فقط كما صرح به في المرأة
فلا غضاضة على الشارح في هذا الامر اه (مصححه)

(الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط) وقال بعض الشافعية لا يتناول الاناث الا بدليل (ولا يتناول الاناث المفردات) اتفاقا (وان ذكر بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة) لان دخول الاناث تبعا يليق بهن لا بالذكور (حتى قال) محمد (في السير اذا قال آمنوني على بنى وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتى لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح فظاهر به المراد ظهورا بينا) خرج الظاهر لبقاء الاحتمال ولا بد من قيد الاستعمال لخرج النص والفسر لكن لما كان هذا التقسيم لوجوه الاستعمال لم يذكر (٣) بان يقال ما ظهر

المراد به ظهورا بينا بالاستعمال اه

لا تتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا * قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها * قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلانسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مبين له (الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات) ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهى حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقة ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات) قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان * وسبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله عليه السلام فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكور مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الآية تطيبها لقلوبهن * والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يعملون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهى راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (وان ذكر) الجمع (بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة حتى قال) محمد (في السير) الكبير (اذا قال) المستأمن (آمنوني على بنى وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتى لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن * واما الصريح) وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره وارتقاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح (فاظهر) اى لفظ ظهر (المراد به ظهورا بينا) اى تاما احتراز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتمام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال (٣) لتمييزه عن النص

(والمفسر)

(حقيقة كان او مجازا)
كقوله انت حروانت
طالق) وبعث واشتربت
لظهور المراد بها بكثرة
الاستعمال (وحكمه
تعلق الحكم بعين
الكلام وقيامه مقام
معناه حتى استغنى عن
العزيمة) اى النية فعلى
اى وجه اضيف الى
الحل كى طالق او حررتك
كان موجبا للحكم لان
عينه قام مقام معناه فى
ايجاب الحكم لكونه
صريحا فلا يحتاج الى
النية (واما الكناية
فاستتر المراد به) اى
استتر بالاستعمال (ولا
يفهم الابقرينة حقيقة
كان او مجازا) فيكنى
عن الرجل بالنسبة الى
ولده وهى حقيقة وعن
الضريير بابى العباء
وهى مجاز (مثل الفاظ
الضمير) فان المراد بها
لا يفهم بدون القرينة
فان هؤلاء لا يميز بين
اسم واسم الا بدلالة
اخرى

والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لاحاجة
الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال
(حقيقة كان) الصريح (او مجازا) لان الاعتبار فيه ظهور المراد منه بكثرة
الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا آكل
من هذه الخنطة (كقوله انت حروانت طالق) مثال الحقيقة فانهما حقيقتان
شرعيتان فى ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل
واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان فى ازالة
الرق والنكاح لان وضعهما فى اللغة ليس كذلك وهما صريحان فى ذلك
المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان المصنف
ذكره عقب ذكر الحقيقة والمجاز (وحكمه) اى حكم الصريح (تعلق
الحكم بعين الكلام) اى بنفس الكلام الصريح (وقيامه مقام معناه) المراد
منه يعنى لغاية وضوحه وظهوره جعل كأنه نفس معناه الحاصل فى الذهن
وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر (حتى استغنى عن العزيمة) اى
عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد كقولك بعث
واشتربت فان المقصود حاصل بهما نوى اولم ينو كالطلاق والعناق حتى
اذا اضافهما الى الحل فباى وجه اضاف يعنى بصيغة النداء كقولك يا حر
او بصيغة الاخبار كقولك انت حر واراد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه انت حر او انت طالق تطلق وتعتق نواه اولم ينو نعم لو اراد فى انت
طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء * وفى القنية امرأة كتبت انت
طالق ثم قالت لزوجها اقرأ على فقرأ لا تطلق * اقول هذا مشكل لانه يتنافى
قوله حتى استغنى عن العزيمة (واما الكناية فااستتر المراد به) اى بالاستعمال
(ولا يفهم الابقرينة) يعنى الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تتضمن اليه
قرينة بخلاف الخفى فانه معلوم المراد لكن خفى مراده بعراض
غير الصيغة (حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير) كهاء الغائبة
وانا وانت فانها كنيات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الابقرينة
تتضم اليها * فان قلت الفاظ الضمائر كنيات بالوضع لا بالاستعمال

(٣) الظاهر ان وجهه هو ان حالة الاستعمال هو حالة ١٦٦ تعين المراد بالقرائن فلا يمكن

استعماله في تلك الحالة
لغيره اه (عزى زاده)
(وحكمها ان لا يجب
العمل بها الا بالنية)
او ما يقوم مقامها من
دلالة الحال لتردد في
المراد فلا يجب الحكم
مالم يزل بدليل يتصل
بها (وكنيات الطلاق)
كالبائن والحرام (سميت
بها مجازا) لانها معلومة
المعاني غير مستقرة المراد
ولكن بالتردد فيما يتصل
به لاحتمال البيئونة
من الخيرات او القرابة
او النكاح شابهت
الكنيات فسميت بها
ولذا يحتاج الى نية فاذا
زال التردد عمل بموجباتها
ولا يجعل كناية عن
الصريح (حتى كانت
بوائن) لتأثيرها في
انقطاع النكاح فان
ما يكون كناية عمل
كعمل ما جعل كناية
عنه ولفظ الطلاق
لا يوجب البيئونة بنفسه
فعلم ان عملها بحقائقها
(٤) قوله فالخاصل انها

وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف * قلت انها انما وضعت ليستعملها
المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى
عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لانها كنديات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة
عن التعريف * فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل
الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستقرا بالاستعمال * قلت
حالة الاستعمال مستقرة ايضا لانه يمكن استعماله لعمره وبكر بعد الاستعمال
زيد وفيه تأمل (٣) (وحكمها ان لا يجب العمل) اى حكم الكناية
ان لا يثبت الحكم الشرعى (بها الا بالنية) اى بنية المتكلم لكونها مستقرة
المراد فلا يثبت الحكم مالم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة
الحال (وكنيات الطلاق) كبائن وحرام ونحوهما (سميت بها) اى
بالكنيات (مجازا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ
كنيات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب
ان يقع بها الرجعى * والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها
غير مستقرة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه
مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لافى نفسه بل باعتبار ابهام
المحل فاستعير لها لفظ الكناية (حتى كانت بوائن) فصار الطلاق البائن
واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية هن انت طالق
ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوم مائتها اللغوية غير مستقرة فهذا لا يتنافى
الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعى وان اريد
ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لاستتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل
اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستقرة
ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره
فتكون كناية حقيقة لصديق التعريف عليها فالخاصل (٤) انها كنديات
حقيقة وكنيات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنديات عن الطلاق
فلا تنافى فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها
التي هي البيئونة وهذا مبنى على تفسير الكناية ولو فسرناها بما فسرنا علماء

الخ ليس ما ذكره حاصل ما ذكر في المتن ولا في الاعتراض المذكور بل هو طريقة اخرى فكان عليه ان يقول
فالاولى او نحو ذلك كانه عليه المحشى (مصححه)

(البيان)

(الاعتدى واستبرئى رحك ﴿ ١٦٧ ﴾ وانت واحدة) الواقع بهار جعى فاعتدى حقيقة للحساب

ولا يدل على البيونة فلا
يعمل بنفسه لكن يحتمل
اعتداد نعم الله والزوج
او اعتداد الدراهم
او الاقراء فاذا نوى
الاقراء ان كان بعد
الدخول ثبت به الطلاق
اقتضاء لان صحة الامر
بعده الاقراء بتقديم
الطلاق ضرورة وهى
ترتفع باصل الطلاق
فلا حاجة الى وصفه
وهو البيونة وان كان
قبله يكون مجازا عن
الطلاق لان الطلاق
سبب الاعتداد وحكم
استبرئى رحك كاعتدى
اذه وتصریح بالمقصود
من العدة الا انه يحتمل
ان يكون للوطأ وطلب
الولد والتزوج باخر
فاذا نوى الطلاق جاء
التفصيل وانت واحدة
يحتمل عند قومك
او عندى او واحدة
النساء او نعتا لطفة
مخدوفة معناه انت
طالق تطليقة واحدة
فاذا نوى كان دلالة

البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان
ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينقل الى ملزومه كإيراد
بطويل النجاد معناه الحقيقى لينقل منه الى ملزومه من طول القامة
ويراد بالبائن هنا معناه الحقيقى ثم ينقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه
الذى هو البيونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة البيونة
وهنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد فى الكناية لان عند بعضهم
مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء
فى انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة
فلا يجب ثبوت طول النجاد فخر ان يلزم الطلاق بصفة البيونة والنسبة
بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان فى المجاز
الغير المتعارف فتوجد الكناية فى محل بدون المجاز كفى الضمائر فكذا
العكس كما فى المجاز المتعارف (الاعتدى واستبرئى رحك وانت واحدة)
هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه الالفاظ الثلاثة كنيات
عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعى والظاهر
انه استثناء من قوله حتى كانت بوائى * اما فى اعتدى فلا ن العدة يحتمل
عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقة الطلاق
تصحىح الامر والضرورة تندفع بآيات واحد رجعى فلا حاجة الى اثبات
وصف زائد وهو البيونة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال
قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدى
مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب * فان قلت
المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير
بمنزلة علة غاية فيتحقق اصله وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق
هو الاعتداد * قلت الشرط فى اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاصاله من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصاله
يختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبعية كالعدة تجب على ام
الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحه واخذ

على الصريح اذ ذكر الصفة دليل على ذكر الموصوف لامعلا بموجبه وهو التوحيد

زوال الفراش شبهها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقديقال
اعتدى من باب الاضرار اى اعتدى لاني طلقك في المدخول بها
يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا تجب العدة
واما في استبرأى رجك فلائن طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد
وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث
المذكورة في اعتدى آتية ههنا * واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون
صفة للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون
رجعيا * فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بأئنه
قلت الاصل في الكلام الصريح وحل الكلام على الاصل اولى اوله لانه
اقل مؤنة * قال صدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا عربت
الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانه صفة شخصها وان عربت بالنصب
يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية
وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع
شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون
بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة
بالنصب او بالرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل
نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم
الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة
في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة
في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اى انت ذات طلقة واحدة ثم حذف
ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه
وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية (والاصل
في الكلام الصريح) لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو
التام في هذا المعنى (وفي الكناية ضرب قصور) عن البيان لانها تتوقف
في افادة المقصود على قرينة (وظهر هذا التفاوت) اى التفاوت بين
الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء (فيما يندرى بالشبهات) مثل
الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لو ضوحه دون

(والاصل في الكلام
الصريح) لان الكلام
وضع للافهام (وفي
الكناية ضرب قصور)
لتوقفه على النية
(وظهر هذا التفاوت
فيما يندرى بالشبهات)
فيحد القاذف بصريح
الزنا ولو قال جامع
فلانة لاحد عليه

قوله وفي الكناية
ضرب قصور لم يوجد
في اكثر نسخ المتن لفظ
الضرب اه فلينظر

الكناية لخفائها حتى من قال جامعة فلانة او واقعتها لا يجب عليه
 حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتهما
 اوزنيت بها * فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر
 هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح * قلت كاف التشبيه
 يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق
 اهل الذمة دماؤهم كدماثنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا
 بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك
 بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلم بهذه الكلمة (واما الاستدلال)
 فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كاللدخان مع النار فاذا ادرك الدخان
 انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح
 لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد الاقسام
 بدونه عنه منها (بعبارة النص) يقال عبرت الرؤيا اذا فسرته اسميت
 الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي
 هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب
 والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا
 او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما
 اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب
 ما روي منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما زاد وضوحا
 على الظاهر (فهو العمل) اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم بالعمل
 بالجوارح (بظاهر ماسبق الكلام له) الضمير المجرور راجع الى ما اراد
 بظاهر الكلام ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج
 الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر
 من كل وجه والاكتفى ان يقال هو العمل بما سبق الكلام له وفي ذكر الكلام
 دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان
 تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز * فان قلت المحذور باق
 لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة * قلت المراد الكلام من الكتاب
 والسنة فلا يكون اعم * فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى

قوله وقيل بالعكس لا
 معنى للقول ههنا فانه لا
 خلاف في اطلاق
 الاستدلال على كل
 منهما فالحق في الافادة
 ان يقال ويطلق على
 عكسه ونحو ذلك على
 ما به عليه المحشى
 الفاصل (مصححه)

(واما الاستدلال بعبارة
 النص فهو والعمل
 بظاهر ماسبق له
 الكلام) واريده
 قصد او يعلم قبل التأمل
 اذ ظاهر النص
 متناول له

قوله لا العمل بالجوارح
 فهو في قوله تعالى
 اقيموا الصلاة مثلا
 استنباط وجوب
 الصلاة لا فعل الصلاة
 (عزى زاده)

(فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى) يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها (٧) قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له (واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بمأثبات بنظمه) اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم (لغة) احتريزه عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فتبوت بالشرع لا باللغة (لكنه) اى مأثبات بنظمه (غير مقصود ولا سيق له النص) اعلم القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توخيا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدتين الاستدلال بعبارة النص (وليس بظاهر من كل وجه) ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعنى انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان لغرض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابله فرآه ورآى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فاقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئى بطريق الاشارة تبعا لا قصدا (وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له) اى وعلى الذى ولد له وهو الاب (رزقهن) اى طعام الوالدات (وكسوتهن) اول الآية (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحه الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب

(٧) بل مسوق لبیان العدد كما تقدم فيامضى في صحيفة ٩٨ (صححه)

(واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بمأثبات بنظمه لغة) اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان (لكنه) اى مأثبات (غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه) اى لا يفهم بنفس الكلام في اول السماع من غير تأمل (وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن

فضل الطعام والكسوة الذي تحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة
 لان ذلك وجب بالنكاح (سبق) الكلام (لأثبت النفقة) اى لايجب
 اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص
 (وفيه) اى في ذكر المولود له دون الوالد (اشارة الى ان النسب الى الآباء)
 لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالايجاع
 فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام
 عجمية يعدّ الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه
 عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احدا
 لا يشاركه احد في هذه النسبة (وهما) اى العبارة والاشارة (سواء في
 ايجاب الحكم) اى في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى
 انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة
 قطعية وقد تكون غير قطعية (الا ان الاول) اى العبارة ولم يقل الاولى
 باعتبار القسم (احق عند التعارض) من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له
 والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال
 التعارض قوله عليه السلام في النساء (انهن ناقصات العقل والدين) ف قيل
 مانتقصان دينهن قال عليه السلام (تقعن احداهن في قعر بيتها شطر عمرها)
 اى نصفه (لا تصوم ولا تصلي) سبق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى
 ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي وهو معارض بما روى
 عن النبي عليه السلام انه قال (اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام)
 وهو عبارة فترجم على الاشارة (وللاشارة عموم كما للعبارة) يعنى الثابت
 بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما
 قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى (وعلى المولود له
 رزقهن) خص منها اباحة وطأ الاب جارية ابنه وان كان اللام تستلزم
 ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به (واما الثابت بدلالة النص
 فاثبت بمعنى النص لغة) نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اى
 الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوى المراد به المعنى الذي يعرفه كل
 سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم

سبق) الكلام (لأثبت
 النفقة) على الوالد
 (وفيه اشارة الى ان
 النسب الى الآباء) لانه
 نسب اليه بلام التملك
 فيكون مخصوصا به
 (وهما سواء في ايجاب
 الحكم) لان كل واحد
 منهما ثابت بالنظم (الا
 ان الاول احق عند
 التعارض) لاختصاصه
 بالسوق (وللاشارة
 عموم كما للعبارة) لان
 كلا ثابت بالصيغة
 والعموم باعتبارها
 وقال بعض الاشارة
 زيادة على المطلوب
 بالنص فلا تعم حتى تخص
 (واما الثابت بدلالة
 النص فاثبت بمعنى
 النص لغة)

فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لاشرا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة اتصال الالم الذى يفضى اليه الضرب لاصورة الضرب وهى استعمال آلة التأديب فى محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضر بها بعد الموت لا يحنث ولومته شعرها او خنقها حية يحنث لوجود الايلام* فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ومعنى المعنى (٤) يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثانى يخرج من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة* قلنا لانسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فن حيث ان الحكم ثبت بمعنى فى النص ماسمياه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميته دلالة لقياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحدوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحدوف ثابت عقلا (لا اجتهدا) تأكيد لقوله لغة (كالنهي عن التأنيف) وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوى هو الاستخفاف والاذى (يوقف به) اى بذلك النهى وهذه جملة حاوية من النهى (على حرمة الضرب (٥) بدون الاجتهاد) لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضر به بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مده شعره حيا يحنث لحصول الايلام* قال بعض الشارحين لو قال المصنف فى التمثيل تحريم الضرب الثابتة بمعنى النهى عن التأنيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدى المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولا وفى قوله لا اجتهدا ردت لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلى لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأنيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط فى القياس وليس بشرط فى دلالة النص اذ كل من عرف اللغة

(٤) اى المقصود من المعنى وهو الايلام الذى يؤدى اليه الضرب

لا اجتهدا) اى كل من يعرف اللسان يعرفه بمجرد السماع من غير تأمل (كالنهي عن التأنيف) بقوله تعالى ولا تقل لهما اف (يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) فان التأنيف اسم لفعل لاجلته ثبتت الحرمة وهو الاذى واذا عرف ان النهى عنه باعتبار الاذى يوقف به على حرمة سائر انواعه كالضرب وغيره

(٥) والشم (نسخه)

(والتأنيب به كالتأنيب بالإشارة) ١٧٣ لان احدهما ثابت بمعناه لغة ولا آخر ثابت بنظمه (الاعند

التعارض) فانه دون
الإشارة لوجود النظم
والمعنى فيها وفي الدلالة
المعنى (ولهذا) أي
لكون التأنيب به
كالتأنيب بالإشارة (صح
اثبات الحدود
والكفارات بدلالة
النص) كالتأنيب بالرجم
على غير ما عرفت من زني وهو
محض فانه لم يرجم
لانه ما عرفت بل لانه زني
وهو محض فثبت في
غيره بدلالة النص
وكالتأنيب بالكفارة
على من جامع في نهار
رمضان عمدا بدلالة
النص في الاعرابي اذ
وجوبها عليه الجنابة
على الصوم لانه لا يكون
اعرابيا (دون
القياس) كما قال
الشافعي لان التأنيب
به ثابت بالرأي وفيه
شبهة وهذه تندري بها
(٣) حيث قلنا به نحن
معاشرا الحنفية وقالت
الشوافع لا كفارة في
الاكل والشرب لانها

عرف حرمة الضرب من حرمة التأنيب وهذا النوع كان ثابتا قبل
شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس
كذا قالوا * ولقائل ان يقول التأنيب بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيًا على
علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب (٣) في الصوم والحد في الواطئة
وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد من يعرف اللغة ان الحكم
لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة * ويمكن
ان يجاب عنه باننا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء
ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول
الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود
في الاكل في الصوم (والتأنيب به كالتأنيب بالإشارة) من حيث ان كلا منهما
يوجب الحكم قطعا (الاعند التعارض) فان الإشارة تقدم على الدلالة
لان فيها وجد النظم والمعنى الغوي وفي الدلالة لم يوجد المعنى الغوي
فتقابل المعنيان وبقي النظم في الإشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال
تعارضهما ما قاله الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت
في القتل الخطأ مع قيام العذر فلا تجب في العمد كان اولى لكن هذه
الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم)
فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام
على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لاكله فرجحنا
الإشارة * فان قلت المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجهه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء
فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه
(ولهذا) أي ولان التأنيب بالدلالة كالتأنيب بالإشارة في كونه قطعيا مضافا
الى النص (صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس)
لان التأنيب بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندري بالشبهات
والتأنيب بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك

شرعت في الواقع خاصة كما يذكره الشارح في الصحيفة الآتية فهم ما فهموا ما فهمناه من العلة اه (مصححه)

علمته بالرأى لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية
 للسيئات ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به
 ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى واما اذا كانت
 العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة دلالة النص وهذا الفرق المذكور
 مذهب الفحول الثلاثة القاضى ابى زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى
 وفخر الاسلام البردوى ومن تبعهم * وقال بعض اصحابنا والشافعى دلالة
 النص والقياس سواء * وقال صاحب الكشف سمعت عن عمى فخر الدين
 المايمرغى وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم ثبت بمثل هذا
 القياس الحدود والكفارات وحينئذ لا يظهر فائدة الخلاف ويكون
 الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ما عزم من زنى
 فى حالة الاحصان فانه روى ان ماغزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما
 رجم لانه زنى وهو محصن لانه ماعن فيثبت الحكم فى حق غيره بالدلالة
 وفيه نظر لان الحكم فى غير ما عزم ثابت بعبارة نص آخر وهو ماروى البخارى
 فى صحيحه عن عمر رضى الله عنه انه عليه السلام قال (ألا وان الرجم حق
 على من زنى وقد احصن) فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة
 ايجاب الكفارة على من جامع فى نهار رمضان عدا بدلالة نص الاعرابى
 الواقع على امرأته وهو صائم فوجب النسيء عليه السلام الكفارة
 وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فتجب
 على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة فى العلة وهى الافساد
 فان قلت لانسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل فى الافطار
 بالخصاصة ولا كفارة فيه * قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمالات
 ولا كمال فى الافساد بالخصاصة لانه غير غذاء * وقال الشافعى لا كفارة فى الاكل
 والشرب لانها شرعت فى الوقوع بخلاف القياس لان الرجل المواقع
 جاء الى رسول الله عليه السلام تأبوا التوبة رافعة للذنوب ومع هذا اوجب
 عليه النبي عليه السلام الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره
 قلنا لانسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية
 الاعتاق تعين ولم تكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن

(والثابت به لا يحتمل التخصيص ١٧٥) لانه يقتضى سبق العموم وهذا (لا عموم له) لان العموم

من اوصاف اللفظ ولا
لفظ في الدلالة واما عند
من يقول للمعنى عموم
فلان معنى النص
اذا ثبت علة لا يحتمل
ان يكون غير علة
وفي التخصيص ذلك
(واما الثابت باقتضاء
النص فالم يعمل النص
الا بشرط تقدم) اى
ذلك الشرط (عليه
فان ذلك) اى بالمقتضى
(امر اقتضاء النص
لصحة ما يتناوله فصار
هذا) اى الثابت
بالمقتضى (مضافا الى
النص بواسطة المقتضى)
اذا المقتضى صار مضافا
الى النص بواسطة
المقتضى فالكلام الذى
لا يصح الا بالزيادة هو
المقتضى وطلبه الزيادة
هو الاقتضاء والمزيد هو
المقتضى وما ثبت به هو
حكم المقتضى (فكان)
حكم المقتضى (كالثابت
بالنص) لان حكم
المقتضى تابع له وهو
تابع للمقتضى فيكون

لا تثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق (والثابت به) اى بقسم دلالة النص
(لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له) لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر
ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوى
ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص
ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع
جعل علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة
فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض (واما الثابت باقتضاء النص)
اى بمقتضاه * اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك
انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضى وهو النص والمقتضى وهو
ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد
من الثابت هنا (فالم يعمل) اى حكم لم يعمل (النص) في اثباته (الا بشرط
تقدم عليه) اى على النص (فان ذلك) اى الشرط هذا تعليل لثبوت
الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه (امر اقتضاء النص لصحة
ما يتناوله) اى لصحة معنى يتناوله النص (فصار هذا) اى الثابت (مضافا
الى النص بواسطة المقتضى) بالفتح بمعنى المفعول (فكان كالثابت بالنص)
اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشئ
ثابت بذلك الشئ * فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لاعلى المقتضى
كما حل عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة
والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره
عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح
بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل من الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة
الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في
فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى
فالشئ الذى لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ
على النص * قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه
على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص

المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته

بـخلاف العكس فـا ذكرناه هو افيد (وعلامته) اى علامة المقتضى
 (ان يصح به) اى بالمقتضى (المذكور) يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم
 (ولا يلغى عند ظهوره) اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام
 عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (بخلاف المحذوف)
 فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر
 كما فى قوله تعالى (واسأل القرية) فان السؤال مضاف الى القرية فاذا
 صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب
 الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا فى بعض افراد هذا النوع
 عموما مثل قوله طلق نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
 وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير
 بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك
 اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدى عني
 وهو تغير واما الثانى فكقوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت)
 اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح
 المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعى كشبوت المصدر
 الذى هو التطبيق فى قوله انت طالق فانه يقتضى تطبيقا ضرورة ليصح
 وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كشبوت المصدر فى قوله طلق نفسك
 وهذا الفرق ضعيف ايضا لان المصدر فى قوله طلق نفسك ليس بمقدر
 ولا محذوف بل معناه افعلى فعل التطبيق والكلامان ينبئان عن معنى
 واحد الا ان احدهما او جز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه
 التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى
 مراد ان للتكلم فى باب الاقتضاء كما فى قوله اعتق عبدك عني بالف
 والاعتاق والتملك مراد ان الامر وفى باب الحذف المراد هو المحذوف
 لا المذكور كما فى (واسأل القرية) وهذا الفرق غير صحيح ايضا لان المحذوف
 قد يكون مرادا مع المذكور كما فى قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر)
 والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا فى تعريف المقتضى هو جعل غير
 المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف (ومثاله)

(وعلامته) اى
 المقتضى (ان يصح به
 المذكور) اى المقتضى
 (ولا يلغى عند ظهوره)
 اى ظهور المقتضى
 (بخلاف المحذوف)
 فانه يتغير المذكور
 عند التصريح به كما فى
 واسأل القرية فان
 الاهل محذوف وعند
 التصريح يتحول
 السؤال عنها اليه
 ويتغير اعرابها (ومثاله)
 اى المقتضى

المشهور (الامر بالتحرير للتكفير) كقوله اعتق عبدك عنى بالف (مقتضى) خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقتضى (للملك ولم يذكره) اى ولم يذكر من امر بالتحرير الملك فان الاعتاق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشرط أتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الابقى ويعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عنى بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الامر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولا يى حنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمدكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه * فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يمينى فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض * قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه ائتلاف للمالية ولا يتصور القبض فى التآلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى لحسب لانه لو صرح به بان قال المأمور بعتك منك بالف واعتقه لم يحز عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عنى اعتق العبد الذى كان مملوكا لك ثم صار ملكى بالف عنى وبه تبين ان الالف مرتبط بالتملك لا بالاعتاق (والثابت به) اى باقتضاء النص

(الامر بالتحرير للتكفير)
فى قوله اعتق عبدك
عنى بالف عن كفارة
يمين فانه (مقتضى للملك)
بالبيع ليعتق اذلاعتق
فيما لا يملكه بالحديث
(ولم يذكره) فيراد البيع
تصحيحاً للكلامه اذالبيع
سبب الملك كأنه قال
بعه منى واعتقه عنى
(والثابت به)

(كالثابت بدلالة النص) في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس
 (الاعند المعارض) فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي
 بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرما للحاجة
 الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى
 وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان اراد المثال
 للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين
 لتعارضهما مثالا وقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد
 الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عنى بالف درهم فاعتقه لايحوز
 البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما بابه
 باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يحوز في غير زيد والاقضاء يدل
 على الجواز فترجح الدلالة على الاقضاء لكن لقائل ان يقول لا سلم
 المعارضة اذ من شرطها تساوى المجتنبين ولا تساوى بينهما لان المقتضى
 مع المقتضى كلام الامر والدلالة ثابتة بالاثار فاني يتعارضان ولان
 عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس بترجح الدلالة على المقتضى
 فانهما اوصرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك بالف درهم
 وقال البائع قبلت لم يحجز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير
 معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما (ولا عموم له) اي للمقتضى
 (عندنا) لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بمفهوم
 فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
 الى اثبات صفة العموم فان قوله اكنت يدل على المصدر والاكل لا يكون
 بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها* فان قيل المقتضى
 يحوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبدا عنى بكذا* واجيب بان هذا ليس
 من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع
 واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام
 من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كإباحة اكل الميتة للمضطر فانه
 يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك* وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم
 لانه بمنزلة النص فيحوز فيه العموم كما في النص* قلنا لانسلم انه بمنزلة النص

كالثابت بدلالة النص
 الاعند المعارض
 فان الثابت بالدلالة
 اقوى لان النص يوجهه
 باعتبار المعنى لغة
 والمقتضى انما ثبت
 شرما للحاجة الى تصحيح
 المنطوق (ولا عموم له
 عندنا) وقال الشافعي
 له عموم لان المقتضى
 كالمخصوص في ثبوت
 الحكم وقلنا بثبوته
 ضرورة صحة المقتضى
 فلا فيما وراءه لان الثابت
 بها يتقدر بقدرها

قوله توجب ان لا يحوز
 في غير زيد كما توجب
 عبارته ان لا يحوز
 في حق زيد اه قوله
 لان موجب ذلك
 الاشارة الى النص
 المذكور اه (عزى زاده)

(حتى اذا قال ان
اكلت فعبدى حر
ونوى طعاما دون
طعام لا يصدق عندنا)
لان عمل النية في
الملفوظ والطعام لم
يذكر نصا ولو جعل
مذكورا اقتضاء
فالمتضى لا عموم له
فلغت نية التخصيص
(وكذا اذا قال انت
طالق او طلقك ونوى
الثلاث لا يصح) اما
طالق فغلت فرد
لا يحتمل العدد وانما
يقع به ضمنا لصحة
اللفظ لانه كذب اذ
الوصف بدون الصفة
القائمة لغو فكان ثبوته
ضرورة التصحيح وهى
ترفع بالواحدة واما
طلقك فاخبار عن
سابق فيقتضى طلاقا
سابقا ضرورة التصحيح
فيقدر بقدرها والنية
لاتعمل فيما ثبت ضمنا
(٤) وذلك لان هذا
التعليق للنع فيكون
في معنى النفي (عزمي
زاده)

من كل وجه وانما كان بمنزلة في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا
ان يكون في قبول العموم مثل النص (حتى اذا قال ان اكلت فعبدى حر
ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا) ديانة ولا قضاء هذه نتيجة
الخلاف بينا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما
حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي (٤) فعمت
فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير
عاما* قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد والعموم
للأفراد دون الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي
فتم فيجوز تخصيصها بالنية* اعلم ان اراد مسألة الاكل من قبيل المتضى
على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكلا لان افتقار الاكل
الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المتضى هو الذى يثبت
لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف
لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى (واسأل القرية)
(وكذا اذا قال انت طالق او طلقك ونوى الثلاث لا يصح) هذا عطف
على قوله حتى اذا* وقال الشافعي يقع مانوى من الثلاث او الاثنين
لان طالق ايدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم
لما صح ايجاب الثلاث* ونحن نقول نعم ان طالق ايدل على المصدر الا ان دلالة
على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لاعلى مصدر قائم
بالواصف وههنا وصفت المرأة بالطارقية فيدل على طلاق قائم بها
لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعى ثبت
ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة* فان قلت هذا انما
يصح في انت طالق دون طلقك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق
من قبل الزوج* قلنا دلالة بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على
مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى
طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء

(بخلاف قوله طلق نفسك وانت بأئن) حيث تصح ١٨٠ فيهما نية الثلاث (على

اختلاف التخريج) ففي
الاول لان المصدر
ثابت لغة فصار مذكورا
لغة فاحتمل الكل
والاقل وفي الثاني لان
البيئونة متصل بالمرأة
للمحال ولا اتصالها
وجهان انقطاع يرجع
الى الملك وانقطاع
الى الحل فيتمدد
المقتضى تعدد المقتضى
على الاحتمال فيصح
تعيينه

❦ فصل ❦

(التنصيص على الشيء باسمه العلم)
باسمه العلم (اى الدال
على الذات اسم جنس
كان او علما (يدل على
الخصوص عند البعض)
وهو الشافعى والاشعرى
وبعض الحنابلة (كقوله
عليه السلام الماء من
الماء) الاول الطهور
والثاني المني (فهم
الانصار رضى الله
تعالى عنهم عدم
وجوب الاغتسال
بالاكسال) وهو ان
يجامع الرجل ثم يفت

لالغة (بخلاف قوله طلق نفسك وانت بأئن) حيث يصح نية الثلاث
فيهما اتفاقا (على اختلاف التخريج) اما عند الشافعى فليكونه قائلا
لعموم المقتضى واما عندنا فلان طلق مختصر من افعلى فعل التطبيق
فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفعول فيصح حمله
على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لانه فرد
اعتبارى وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت فى ضمن
الفعل ليس بعام * فان قلت لم لم يحزنية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار
للاعتبار العموم * قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ
واما فى قوله انت بأئن فصحت نية الثلاث لان البيئونة على نوعين
خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت

❦ فصل ❦

(التنصيص على الشيء باسمه العلم) والمراد به ما يدل على الذات
لاعلى الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم (يدل على الخصوص
عند البعض) وهم الشافعى والاشعرى وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منقيا ويقال له
مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
وله شرائط عند القائلين به وهى ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
من المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق فى الحكم حتى
لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم فى المسكوت عنه
بدلالة نص ورد فى المنطوق ولا يخرج المنطوق منخرج العادة نحو قوله
تعالى (وربائبكم اللاتي فى حجوركم) فان العادة جرت بكون الربائب
فى حجورهم فيثبت لاي دل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف
 والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثه كما اذا سئل
عن وجوب الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان فى الابل
السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا لايدل على عدم وجوب الزكاة عند
عدم السوم (كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب
الاغتسال بالاكسال) معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته

ذكره بعد الايلاج فلا يزل (لعدم الماء) فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم (ولا يزل)

قوله خمس من الفواسق وفي رواية الجامع خمس فواسق بالاضافة بدون من ثم ان الفسق الخروج عن الاستقامة سميت به لخبثه وافسادهن ﴿ ١٨١ ﴾ والمراد بالخمس على ما ذكر في آخر الحديث الحية والقارة

والكلب العقور والعقرب

والغراب وفي بعض

الروايات الحداة بدل

الحية او العقرب وهو

طاهر معروف تسميه

جبللاق وقد اخطأ

عزى زاده بذكر الذئب

في لفظ الحديث اه

(مصححه)

(وعندنا لا يقتضيه

سواء كان مقرونا

بالعدد) كما قال البخاري

مستدلا بقوله عليه

السلام خمس

من الفواسق والابطال

العدد (اولم يكن) لانه

ان عني بالتخصيص

ان هذا الحكم غير ثابت

بالنص في غير المسمى

فكذلك لانه ثابت

بالعلة لا بالنص وان عني

انه لا يثبت في غير المسمى

(لان النص) مانع

فيأبطل لان النص (لم

يتناوله فكيف يوجب

نفيا او اثباتا) للحكم

(٢) لم يوجد اليقين

في لفظ الحديث فانه

على تخريج السيوطي

هكذا ثلاث جدهن

ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا

ذلك (وعندنا لا يقتضيه) والاي لم الكفر في قوله (محمد رسول الله) لانه

يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله * ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام

مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون

الملازمة المذكورة متنوعة (سواء كان مقرونا بالعدد) نحو قوله عليه السلام

(خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم) فانه لا يدل على نفى الحكم

عما عداه (اولم يكن) وفيه رد لقول عبد الله الشلجي من اصحابنا فانه قال

اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان في اثبات الحكم

في غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز * وجوابه ان الحكم

في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا

للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص

والنذر على قوله عليه السلام (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح

والطلاق واليمين) (٢) لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما

من الاسقاطات والنذر كاليمين * فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله

تعالى بقوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) اذ الكفار

نخصوا بالحب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب * قلت

التخصيص بالشئ لا يدل على نفى ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر

خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلواهم بهذه الآية من حيث ان كونهم

محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحب

في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحب كذا قال العلامة النسفي

ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفى الحكم عما عداه

كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر

اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن

لنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم تترك فائدة اخرى بخلاف

كلام الرسول عليه السلام فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم نذكرها

(لان النص لم يتناوله) اي ما وراء المنصوص (فكيف يوجب نفيا او اثباتا)

اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم

جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة وبلغ ثلاث لا يجوز اللعب فيهن الطلاق والنكاح والعتق

والنكاح والعتق اه وعلى هذه الرواية لازمة لزيادة العتاق عليه بل هو منصوص فيه اه قاله (مصححه)

(والاستدلال منهم) من الانصار ليس بدلالة التخصيص على التخصيص بل (بحرف الاستغراق وعندنا هو كذلك) فان الاستغراق ثابت (فيما) اى فى وجوب ١٨٢ الغسل الذى (يتعلق بعين الماء)

كقولهم (غيران الماء) ثابت فى الاكسال تقدير الان الماء (يثبت مرة عيانا وطورا دلالة) اى تقديرها فان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه (والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص) بان كان الاسم عاما وقيد بوصف مختص بالبعض كفى الغنم السائمة زكاة (او علق بشرط) كما فى ومن لم يستطع منكم طولا (كان) الاضافة بذلك الوصف والتعليق (دليلا على نفيه) اى الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعى حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص (وحاصله)

لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل لمجتهد فى علة النص فيثبت الحكم فى غيره لينال درجة الاجتهاد (والاستدلال منهم) اى من الانصار (بحرف الاستغراق) هذا جواب عن كلام الخصم يعنى استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لابدلالة التخصيص وقد ورد فى بعض الروايات (انما الماء من الماء) فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا (وعندنا هو كذلك) اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني (فيما يتعلق بعين الماء) اى فى الغسل الذى يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل فى وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال (غيران الماء يثبت مرة عيانا وطورا) يعنى مرة اخرى (دلالة) يعنى فى صورة الاكسال الماء موجود تقدير الان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه (والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص) اى الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون فى نفسه عاما فيقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد (او علق بشرط كان دليلا على نفيه) اى نفي الحكم (عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعى) فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل التعليق (حتى لم يجوز) هذا تقرير لقول الشافعى (نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص) وهو قوله تعالى (فن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات) يعنى من لم يملك زيادة فى المال يملك بهانكاح الحرة فليكن مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات او جب ذلك عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف (وحاصله) اى حاصل ما قاله الشافعى (انه ألحق الوصف بالشرط) فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه

اى ما ذكر (انه) اى الشافعى (ألحق الوصف بالشرط) فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط (لان)

(واعتبر التعليق بالشرط ١٨٣ ماملا في منع الحكم دون السبب) فان ان دخلت لا يؤثر

في انت طالق ولا بعده
بعدها وجد وانما يؤثر
في حكمه على معنى
انه لولا التعليق لثبت
حكمه في الحال (حتى
ابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك)
في قوله لاجنية ان
تزوجتك فانت طالق
ولبعدها ان اشتريتك
فانت حر لان انت طالق
وانت حر سبب في
الحال وحكمه متأخر
ولا بد للسبب من الملك
في المحل فاذا لم يوجد لغا
(وجوز التكفير بالمال
قبل الخنث) لان اليمين
سبب الكفارة الا ان
الخنث شرط وجوب
ادائها فيكون نفس
وجوبها ثابتا قبل الخنث
لوجود سببه فيجوز
ادائها وكونه في المالى
لا البدنى لان المال يغير
الفعل فجاز اتصاف المالى
بالوجوب ولا يثبت
الفعل وهو وجوب
الاداء واما البدنى
فلا يحتمل لفصل بين
وجوبه ووجوب

لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت
طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما
تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان
دخلت الدار رابطة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله رابطة فظهر
اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط (واعتبر) الشافعى (التعليق بالشرط
ماملا في منع الحكم دون السبب) فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله
انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه
على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر
في حكم البيع وهو الملك دون انقضاء السبب فاعتبره بالتعليق الحسى
فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذى هو علة السقوط بالاعدام
وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط (حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك) هذا نتيجة ما قاله الشافعى من ان التعليق عامل في منع الحكم
دون السبب مثالهما لو قال لاجنية ان تزوجتك فانت طالق او قال
لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج
والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك
في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنية ان دخلت الدار فانت طالق
(وجوز) الشافعى هذا معطوف على قوله ابطل (التكفير بالمال)
في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او اكساهم
(قبل الخنث) لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون
نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الخنث لوجود سببه فيجوز ادائها قيد
التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الخنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه
لا يغير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم
ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان
يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز
تججيل الصوم قبل الشهر ويجوز تججيل الزكاة قبل الحول * فان قلت هذا
ليس من التعليل بالشرط في شئ * قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط
مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا * والجواب

الاداء فلما تأخر وجوب الاداء الى الخنث تأخر نفس الوجوب ضرورة اتحادهما

لا ينعقد سببا لان
 الايجاب) وهو انت
 طالق (لا يوجد
 البركنه) وهو صدور
 من الاهل (ولا يثبت
 الا في محله) وهو الملك
 (وهنا الشرط حال
 بينه وبين المحل فبقى غير
 مضاف اليه وبدون
 الاتصال بالمحل لا ينعقد
 سببا) كما اذا لم يكن
 اهلا بان كان صبيا او
 اضيف الى غير محله
 بان كان بهيمة فانه
 لا يصير سببا وهذا لان
 انت طالق جزء للدخول
 والجزء عند اهل اللغة
 ما يتعلق وجوده بوجود
 الشرط فكان التطليق
 معدوما قبل وجود
 الدخول واذا ثبت ان
 التعليق لم ينعقد سببا في
 الحال بطل اشتراط محل
 الجزء وقت التعليق
 فصح تعليق الطلاق
 والعناق بالملك لانه
 يمين ومحله ذمة الخالف
 وامتنعت اضافة عدم
 الحكم الى عدم الشرط
 والوصف فجاز نكاح

عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب وهو
 البيع بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق
 بالخطر لان تعليق التملك بالخطر قار لانه لا يدري أيكون اولا وكان القياس
 ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن
 لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقبلا
 للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق
 والعناق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا
 على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق
 لا يصح في الموجود وانما يعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق
 الشيء بالشيء يكون لا ابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل
 موجود فلا يكون التعليق لا ابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان
 وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان الاداء جائز في البدنى والمالى جميعا
 وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق
 العباد الواجب للعبد مال لافعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم
 الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة
 ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف
 هوى النفس لا بتقاء مرضاة الله تعالى وفي هذا المالى والبدنى سواء
 كذا قاله شمس الائمة رحمه الله (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا
 لان الايجاب) وهو قوله انت طالق (لا يوجد البركنه) وهو ان يكون
 صادرا من اهله (ولا يثبت الا في محله) وهو الملك (وههنا) اى في تعليق
 الطلاق والعناق بالملك (الشرط حال بينه وبين المحل) لان الشرط
 تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع
 الطلاق لانه جبرى بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق
 الى المحل (فبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا)
 فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك
 فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق * قلت لما كان الشرط مرجو
 الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط

الامة الكتابية عند طول الحرة لقيام الدليل وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لسبقه على السبب (لا يرجح)

(والمطلق) وهو الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد مع قيد (يحمل على المقيد) أي محكوم بان المراد منه ما هو المراد منه (وان ﴿١٨٥﴾ كانا في حادثتين) (عند الشافعي رحمه الله

(٨) قوله فإرأى الخ

مرتبط بقوله وفي ان

السبب ينعقد سببا عند

الشرط عندنا

(٩) قوله اما ان يراد

في السبب والشرط

مثال الاول ادوا عن كل

حر وعبد ادوا عن

كل حر وعبد مسلمين كما

سيجيء ومثال الثاني

لانكاح الا بشهود

ولانكاح الا بولي

وشاهدي عدل وانما

نظمهما في سلك

وجعلهما قسما واحدا

لوقوعهما في مقابلة

الحكم قوله وحينئذ

اما ان يتخذ الحكم

والحادثة مثاله قوله

تعالى فصيام ثلاثة ايام

مع قراءة ابن مسعود

فصيام ثلاثة ايام متتابعات

كما سيجيء قوله او يتعدا

مثاله تقييد الصيام

بالتتابع في كفارة القتل

واطلاق الاطعام في

كفارة الظهار او يتخذ

الحكم ويتعدا الحادثة

مثاله قوله تعالى قحبر

رقبة في كفارة الظهار

لا يرجي الوقوف على وجوده لفا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى * ولقائل ان يقول بشكل تعليق الطلاق والعناق بالملك بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فقال (لا طلاق قبل النكاح) فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخته او عدم صحته * اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على عدم الاصل لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم * وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا عدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالنجس عند وجوده وعنده ينعقد في الحال * فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجس في هذه الحالة لا يقع * قلت انما لا يصح تجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تجيز يكون في كلام صحيح شرطا فإرأى (٨) وجود المحل عند وجود الشرط (والمطلق) وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة (يحمل على

المقيد وان كانا في حادثتين) او في حادثة واحدة كما حل قوله عليه السلام (في خمس من الابل زكاة) على قوله عليه السلام (في خمس من الابل السائمة زكاة) (عند الشافعي رحمه الله) لان المطلق ساكت كالجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى * اعلم انهما (٩) اما ان يراد في السبب والشرط او يراد في الحكم وحينئذ اما يتخذ الحكم والحادثة او يتعدا او يتخذ الحكم ويتعدا الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الجمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الجمل فيه بالاتفاق (٣) وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها في القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الجمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدا الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الجمل (٤) فيه ايضا وفي عكسه

واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل قوله او بالعكس مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتامسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بكونه قبل التماس واطعامه مطلق عن ذلك اه عزمي زاده حرره (صححه) (٣) بل لا يجوز (٤) لم يوجد الوجوب في بعض النسخ

(مثل كفارة القتل) فإنها مقيدة بالايان في تحرير رقبة مؤمنة (وسائر الكفارات) فإنها فيها غير مقيدة به فتحمل عليها فلا يجوز فيها الكافرة كما لا يجوز فيها (لأن قيد الايمان) زيادة وصف يجري مجرى الشرط

فيوجب النفي) أي نفي الحكم (عند عدمه) أي الوصف (في المنصوص) كما مر (وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد) لأن الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر (والطعام) هذا سؤال يرد عليه وهو أن الطعام الثابت (في) كفارة (اليمين لم يثبت في) كفارة (القتل) وهما جنس واحد والجواب أنهما لم يثبت (لأن التفاوت) بينهما (ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) أي التنصيص باسم العلم (لا يوجب الوجود) أي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه وإذا لم يثبت العدم في المحل المنصوص لا يمكن تعديته لأن تعديته المعدوم محال خصه باليمين لأن طعام الظهار ثابت فيه في أحد قوليه

اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده * فإن قلت على ما ذكرت من المذهب يلزم أن يكون في كلام المصنف تسامح لأنه قال وإن كانا في حادثين وهو ليس على إطلاقه على ما ذكرت بل إذا لم يكن الحكم متعددًا قلت تمثله بقوله (مثل كفارة القتل) فإنها مقيدة بالايان لقوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) (وسائر الكفارات) ككفار الظهار واليمين فإن الرقبة فيها غير مقيدة بالايان قد يشير إلى اتحاد الحكم (لأن قيد الايمان) هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس (زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه) أي نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص) أي في كفارة القتل لما مر من أصله (وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد) من حيث أن الكل تحرير في تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تقييد الأيدي بالمرافق في الوضوء تقييدًا في التيمم لأنهما نظيران في كونهما طهارة (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل) هذا إشارة إلى سؤال يرد على الشافعي وهو أن الطعام لم يثبت في كفارة القتل جلا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فأجاب بقوله (لأن التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) أي التنصيص باسم العلم (لا يوجب الوجود) أي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لأن التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له لعدم عند العدم وإذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته إلى غيره لأن تعديته المعدوم محال خص الطعام باليمين لأن طعام الظهار ثابت في القتل في أحد قولي الشافعي (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة) وهذا يشير إلى أنه لا يحمل في حادثين بالطريق الأولى (لأمكن العمل بهما) إذا كانا في حادثين لجواز أن يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في أخرى وكذا إذا كانا في حادثة بعد أن يكونا في حكمين لجواز أن يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر (إلا أن يكونا في حكم واحد) استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد

(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة) إذا تعدد الحكم في حادثين أولى (عندنا) (لأمكن العمل بهما) إذ فيه إلغاء الواجب العمل يجوز أن يكون التشديد مقصودا في حكم أو حادثة والتسهيل في آخر أو أخرى (إلا أن يكونا في حكم واحد) وحادثة واحدة لعدم إمكان العمل بهما فتحمل ضرورة

(مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيه ﴿ ١٨٧ ﴾ فصيام ثلاثة ايام مطلق وقراءة ابن مسعود رضى الله

عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات مقيد فتقيد بها (لان الحكم) الواحد (وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) تابع وعدمه (فاذا ثبت تقيد به بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر) هذا سؤال وهو هلا جلت في صدقة الفطر مع ان الحكم والحادثة متحد جوابه في صدقة الفطر (ورد النصان) وهما ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين (في السبب) وهو الرأس (ولامزاجية في الاسباب) يجوز أن يكون لشيء واحد اسباب متعددة (فوجب الجمع) بينهما والعمل بهما (ولانسلم ان القيد بمعنى الشرط) مطلقا جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية (ولئن كان) بمعنى الشرط (فلانسلم انه يوجب النفي) عند

عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيه فصيام ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات (لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التابع وعدمه (فاذا ثبت تقيد به بطل اطلاقه) جلا على المقيد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى * فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان الامر ان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد * قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (وفي صدقة الفطر ورد النصان) وهو قوله عليه السلام (ادوا عن كل حر وعبد) وقوله عليه السلام (ادوا عن كل حر وعبد مسلمين) (في السبب ولا مزاجية في الاسباب) اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالمالك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما (فوجب الجمع) بين النصين والعمل بكل منهما من غير حل * فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد أدى الى الغناء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فا الفائدة في ايراده * قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب * ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التابع مستحبا (ولانسلم ان القيد بمعنى الشرط) هذا جواب عن الشافعي يعنى قوله التقيد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط (ولئن كان) اى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط (فلانسلم انه يوجب النفي) اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط التحوي وهو ما دخل عليه شيء

عدمه لان الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شيء يتحقق بناء على عدم شيء آخر لان العدم متحقق قبل الشرع واذا لم يكن حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى الغير

(٢) قوله ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فيه انه ليس في سياق ١٨٨ ❦ كلام المصنف منع ذلك فالاصوب

ان يقال ولئن سلم ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي قاله عزمي زاده واقول بل الاصوب الاختصار على الاخير فقط كما فعله الشارح زين الدين ابن العيني كما تراه في الهامش اه (مصححه)

(ولئن كان) يوجب النفي (فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صححت المماثلة وليس كذلك) فان المفارقة ثابتة بينهما سببا (فان القتل اعظم الكبائر) بخلاف الظهار واليمين وحكما صورة لشرع الطعام فيهما دونه ومعنى لشرع التخير في اليمين دونه (واما قيد الاسامة) الاسامة مصدر متعد من قولهم سامت الماشية سوما من باب قال اى رعت بنفسها واذارهاها اعيها يقال اسامها اسميها اسامة قال ابن خالويه ولم يستعمل اسم مفعول من الرباعي بل جعل نسيا منسيا ويقال اسامها فهي سائمة والجمع سوائم كذا في المصباح وجاء في التنزيل فيه تسميون اه (مصححه)

من الادوات المخصوصة الدالة على سبيبة الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلمه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهى اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تأثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعى لان الحكم الشرعى ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل (ولئن كان) اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته (٢) فلا نسلم صحة الاستدلال به (فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صححت المماثلة) بين الاصل والفرع (وليس كذلك) اى لامماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم (اما الاول فلا) ان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر) وليس كذلك اليمين والظهار * فان قلت لانسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين * قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة * ولقائل ان يقول لانسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عليه السلام (خمس من الكبائر) وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم * واما الثاني فلا ان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصر عليهما وحكم اليمين التخير في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس (واما قيد الاسامة) هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكاة في غير السائمة. وجلتم المطلق وهو قوله عليه السلام (في خمس

(من)

(مصححه)

(والعدالة) سؤال وهو انتم جعلتم قيد الاسامة في خمس من الابل السائمة شاة نافيا لوجوبها في غير السائمة وكذا قيد العدالة ﴿ ١٨٩ ﴾ في النص المقيد بها مانعا عن قبول شهادة غير العدل

(فلم) اي فالجواب ان قيدهما لم (يوجب) النفي لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهي ليس من العوامل والحوامل صدقة (اوجب نسخ الاطلاق)

في خمس من الابل شاة (والامر بالتثبت في نأ الفاسق) في ان جاء كم فاسق نبأ فتبينوا (اوجب نسخ الاطلاق) في واستشهدوا وشهيد من رجالكم (وقيل ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم)

اي الواو اذا دخلت بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها (فلا يجب الزكاة على الصبي لاقتنائها بالصلاة) في اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فكان سقوط الصلاة موجبا لسقوطها (واعتبروا بالجملة)

الناقصة) اذا عطف على الكاملة ثبت الشركة اجماعا (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا توجب الشركة) لان في اثباتها جعل الكلامين واحدا وهم خلاف الاصل لا يصار اليه الا ضرورة (لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به) وهو الخبر لانفس العطف قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به) في الافادة

من الابل زكاة) على المقيد وهو قوله عليه السلام (في خمس من الابل السائمة زكاة) (والعدالة) في قوله تعالى (واشهدوا ذوى عدل منكم) جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) (فلم يوجب النفي) اي نفى الجواز بدون القيد (لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام (ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة) اي زكاة (اوجب نسخ الاطلاق) اي اطلاق قوله عليه السلام (في خمس من الابل شاة) (والامر بالتثبت) اي بالتوقف (في نأ الفاسق) اي خبره وهو قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق نبأ فتبينوا) اي اطلبوا بيان الامر وانكشف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله (اوجب نسخ الاطلاق) اي اطلاق قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضى تأخر النسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود * قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكرروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارض ارجح المقيد بالسنة المعروفة (وقيل ان القرآن في النظم) اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو (يوجب القرآن في الحكم) لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية الطول (فلا يجب الزكاة على الصبي لاقتنائها بالصلاة) في قوله تعالى (اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضى التسوية (واعتبروا) اي قاسوا الجملة التامة (بالجملة الناقصة) نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها) اي الناقصة (الى ما يتم به) وهو الخبر لانفس العطف قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل

(فاذا تم بنفسه لم يوجب الشركة) لانعدام الضرورة (الا فيما يقتقر اليه) كان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حرتعلق الحرية مع انه تام بنفسه ﴿ ١٩٠ ﴾ لقصوره في حق التعليق

(والعام) الوارد على سبب خاص (اذا خرج مخرج الجزاء) كما روى ان رسول الله عليه السلام سها فسيجد (او) خرج (مخرج الجواب ولم يزد عليه) اى على قدر الجواب كن دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر (او) خرج مخرج جواب (لم يستقل بنفسه) اى لا يفيد بدون ما تقدمه من السبب كقوله لا آخر أليس لى عليك كذا فيقول بلى (يختص بسببه) اتفاقا اما الاول فلانه جزاء لما تقدم فكان حكماله والحكم يختص بالسبب واما الثانى فلان ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لبناؤه عليه لكن يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه صدق واما الثالث فلانه لما لم يفد بدون ما تقدم تعلق به (وان) خرج جوابا مستقلا

ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار (فاذا تم) المعطوف (بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يقتقر اليه) نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاما لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التخيير (والعام اذا خرج مخرج الجزاء) يعنى العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه كما روى ان ما عزا زنى فرجم ورسول الله عليه السلام سها فسيجد (او مخرج الجواب) كقول من دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر (ولم يزد عليه) اى على قدر الجواب (او لم يستقل بنفسه) اى لم يغد منفردا هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لا آخر ليس لى عليك الف فقال بلى (يختص العام بسببه) اتفاقا ما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبنى على كلام الداعى فكأنه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام (وان زاد) اى التكلم الكلام (على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ) بكسر الدال اى مبتدأ كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعى الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر فان العام لا يختص بالسبب بل يناوله وغيره يعنى اذا تغدى في ذلك اليوم فى اى وقت كان يحنت ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف (حتى لا تلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى * فان قلت في رعاية الزيادة

لكنه (زاد على قدر الجواب) كقوله في جواب الداعى الى الغداء ان تغديت اليوم (الغاء) فعبدى حر (لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ) اى غير متعلق بما قبله فاذا تغدى في ذلك اليوم فى اى وقت كان يحنت ولو نوى الجواب صدق ديانة (حتى لا تلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم اذ في الغاء كلامه فساد لا يخفى

الغناء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغناء الزيادة فلم رجتم رعاية الزيادة * قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى (خلافا للبعض) وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغناء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال * قلنا لانسلم وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضؤ بماء البحر (هو الطهور مأوّه والحل ميته) اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لولم يقل سببه لاحتمل انه رجم لردة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فردود لان دلالة عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبهه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى (ان الابرار لفي نعم) (او الذم) كقوله تعالى (والذين يكثرزون الذهب والفضة) (لاعوم له) وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لاعوم (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم وليست دلالة على المدح او الذم مانعة عن دلالة على العموم اذ لا منافاة بينهما (وقيل الجمع المضاف) اى المنسوب (الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) وهذا منقول عن زفر وجه الله فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم) فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها (وعندنا يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد) لا يعرف اذ يفهم من ركب القوم دواهم ان كل واحد ركب دابته (حتى اذا قال لامرأته ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة

(خلافا للبعض) وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يختص بسببه كما اذا لم يزد (وقيل) عن بعض الشافعية (الكلام المذكور للمدح) كان الابرار لفي نعم (او الذم) نحو والذين يكثرزون الذهب والفضة (لاعوم له) وان كان اللفظ عاما لانه سيق للمدح او الذم لاعوم فلا تجب الزكاة في الحلي (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال عليه ودلالته عليهما لاتناهما عليه (وقيل) عن زفر (الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) لان الاضافة بصيغة الفرد موجبها ذلك فكذا بصيغة الجماعة (وعندنا يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد) لا يعرف اذ يفهم من ركب القوم دواهم ان كل واحد ركب دابته (حتى اذا

قال لامرأته ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة

منهما ولدا طلقنا) وقال زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل) قائله الجصاص (الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده) سواء كان ضدا ﴿ ١٩٢ ﴾ او اضدادا لان الامر طلب لاجاد

المأمور به والاشتغال بضده بعدم ذلك فكان منهيا عنه بمقتضى حكم الامر (والنهي عن الشيء يكون امرا بضده) ان كان له ضد واحد فان النهي للتحریم ومن ضرورته فعل ضده كالحركة والسكون وان كان له اضداد لم يكن امرا في شيء منها (وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده) لانه ساكت عن غيره فينبغي ان لا يؤثر في الضد ولكن اثبتناه ضرورة فكان من ضرورة الامر بالشيء كون ضده منهيا فلا يساوى المقصود فثبت الادنى وهو الكراهة (والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة) اي كالواجب في القوة لما ذكرنا (وقائدة هذا الاصل) اي اقتضاء الامر بالشيء كراهة ضده (ان التحريم)

منهما ولدا طلقنا) ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده) واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء اطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به (والنهي عن الشيء يكون امرا بضده) اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد ثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات * وقال بعض اصحاب الشافعية لاحكم له في ضده (وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة) اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لامقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله (وقائدة هذا الاصل) وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده (ان التحريم) الثابت في ضد المأمور به (اذا لم يكن مقصودا) بالامر (لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر) اي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فاذا لم يفوته) اي لم يفوت الاشتغال بضد المأمور به (كان) الاشتغال بالضد (مكروها) ولا يحرم (كالامر بالقيام) الى الركعة الثانية (ليس ينهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود) لانه لم يفت به

ضد المأمور به (اذا) اي لما لم يكن مقصودا لثبوته ضرورة (لا يعتبر) مفسدا للعبادة (الامن حيث يفوت الامر) يعني المأمور به (فاذا لم يفوته) لم يكن مفسدا بل (كان مكروها كالامر بالقيام) في الصلاة (ليس ينهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود) لانه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام

المأمور به وهو القيام (لكنه يكره) القعود لاستئزاه تأخير الواجب
 فإذا فات القيام للمأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب
 الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام
 بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة
 مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة
 ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذى هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به
 الذى هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه
 باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة
 اخرى ففعل هذه الصلاة مكروه والمصلى يعاقب على ترك الفرض لاعلى
 فعل هذه الصلاة * اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو
 اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة فى آخر
 الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة فى اول وقتها لكن
 التحريم فى المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو
 مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به
 فلا يفيد به بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات
 التحريم به وبهذا تين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام
 فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فلم يكن تفويتا لا يفيد وانما يقتضى
 الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك
 واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان
 الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا مخالفة وعندنا لما كان على التراخي
 لم يجعل كذلك (ولهذا) اى ولان النهى يقتضى سنية الضد (قلنا
 ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط) بقوله عليه السلام (لا يلبس المحرم
 القباء ولا القميص ولا السراويل) الحديث (٧) (كان من السنة لبس الازار
 والرداء) لانه لما نهى عن لبس الخيط كان مأمورا بلبس غير الخيط فثبت به
 سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس الخيط * فان قلت
 السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشيء ادنى * قلت ليس المراد من كون
 الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عليه السلام بل المراد به

(لكنه يكره) اى
 القعود (ولهذا) اى
 لان النهى يقتضى سنية
 الضد (قلنا ان المحرم
 لما نهى عن لبس الخيط)
 بلا يلبس المحرم القباء ولا
 القميص ولا السراويل
 الحديث (كان من السنة
 لبس الازار والرداء)
 لانه لما نهى عنه صار
 مأمورا بلبس غيره
 فيسب لبسهما لانه ادنى
 ما يقع به الكفاية

(٧) ولفظ الحديث
 لا يلبس المحرم القميص
 ولا العمامة ولا البرنس
 ولا السراويل ولا
 ثوبا مسه ورس او
 زعفران ولا الخفين الا
 ان لا يجدن عليهما فليقطعهما
 اسفل من الكعبين اه
 من المشارق فانظر
 (مصححه)

(ولهذا) اى لانه يوجب كراهة ضده اذا لم يفته (قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تقسد صلاته لانه) اى السجود عليه (غير مقصود بالنهى) لان النهى ثبت ١٩٤ بالامر بالسجود وهو اسجدوا

والمراد على مكان طاهر اجاماً (انما) المأمور به فعل السجود على مكان طاهر) والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به (فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده) ويكره (وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) لان تأدى السجود لما كان باعتبار المكان فايكون صفة للمكان الذى يؤدى الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكماً فيصير كالحامل له (والتطهير عن حل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتاً للفرض كما فى الصوم) فان الكف عن قضاء الشهوة لما كان مأموراً به فى جميع اوقات الصوم يتحقق الفوات بالاكل فى جزء من الوقت فيه

❦ فصل (المشروعات) وهى ما جعل طريقاً للعباد يسلكونه

ان يفعل بترك كالسنة المؤكدة نظراً الى كونه ضد النهى عنه ومحصلاً للمطلوب (ولهذا) اى لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتاً لا تحريمه (قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تقسد صلاته لانه) اى لان السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهى) لان النهى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى (فاسجدوا) والمراد منه السجود على مكان طاهر بالايجاب وهذا معنى قوله (انما) المأمور به فعل السجود على مكان طاهر) والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به (فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده) فيكون مكروهاً لا مفسداً (وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) اى للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل (والتطهير عن حل النجاسة فرض دائم) فى جميع اجزاء الصلاة بدلالة قوله تعالى (وإذا بك فطهر) اى للصلاة (فيصير ضده مقوتاً للفرض كما فى الصوم) اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض فى الصوم والصوم يفوت بالاكل فى جزء من وقته وكذلك الكف عن حل النجاسة فيصير فائتاً بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلاته

❦ فصل المشروعات على نوعين

المشروع ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها (عزيمة) بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف (وهو اسم لما هو اصل منها) اى من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداءً بآيات الشارع حقاله (غير متعلق بالعوارض) هذا بيان لاصلاتها لانه قيد ويدخل فى التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج النذب والكراهية عن العزيمة من غير دخولهما فى الرخصة (وهى) اى العزيمة (اربعة انواع) وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحداً اولاً والاول هو

(على نوعين عزيمة وهو اسم لما هو اصل منها) من المشروعات (غير متعلق بالعوارض) بيان لاصلاتها والمراد ما ثبت ابتداءً بآيات الشرع حقاله (وهى اربعة انواع) (الفرض)

فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ❦ ١٩٥ ❦ (ولا نقصانا) لانها مقدره شرعا (ثبت بدليل لاشبهه

فيه) من الكتاب
والسنة المتواترة
والاجماع (كالايمان
والاركان الاربعة)
وهي الصلاة والزكاة
والصوم والحج فانها
مقدرة لا يحتملها
(وحكمه الزوم علما) اى
حكم الفرض حصول
العلم القطعى بثبوته
(وتصديقا بالقلب)
اى وجوب اعتقاد
حقيقته (وعلا بالبدن
حتى يكفر) بضم الياء
وسكون الكاف اى
ينسب الى الكفر
(جاحده ويفسق تاركة
بلا عذر) احتراز عن
الاكراه (وواجب
وهو ما ثبت بدليل فيه
شبهة كصدقة الفطر
والاضحية) ثبتا بخبر
الواحد وهو ادع
كل حرو عبد وضخوا
فانه اسنة ابيكم (وحكمه
الزوم علما) كالفرض
(لا علما على اليقين) لما فى
دليله من الشبهة (حتى

الفرض والثانى لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاو هو الواجب
والثانى لا يخلو من ان يستحق تاركة الملازمة اولا والاو هو السنة والثانى
هو النفل * فان قلت يخرج من هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح * قلت
الحرام داخل فى الفرض او فى الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل
قطعى فهو فرض كشرب الخمر او ظنى فهو واجب كترك اللعب بالشرطنج
والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل فى النفل
(فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا) لكونها مكتوبة فى اللوح
المحفوظ على وجه لا يحتمل التغير الى زيادة ونقصان (ثبت بدليل لاشبهه
فيه) اى دليل قطعى ما يعنى شئ والجلتان صفتان لما وهذا التعريف
ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لاشبهه فيه
كقوله تعالى (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا * فاذا قضيت الصلاة فانتشروا *
واذا حللتم فاصطادوا) والختار فى تعريفه انه الحكم الذى ثبت بدليل
قطعى استحق تاركة تركا كليا بلا عذر العقاب (كالايمان والاركان
الاربعة) وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج (وحكمه) اى حكم
الفرض (الزوم علما) اى حصول العلم القطعى بثبوته (وتصديقا
بالقلب) اى يجب اعتقاد حقيقته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذا لا يحصل
التصديق بنفس العلم (وعلا بالبدن) اى يجب عمله بالبدن (حتى يكفر)
بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا (جاحده
ويفسق تاركة بلا عذر) احترازه عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه
الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر (وواجب وهو
ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية) وتعيين الفاتحة فان
كلامها ثبت بخبر الواحد (وحكمه الزوم علما) اى يجب اقامته كاقامة
الفرض (لا علما على اليقين) اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعا (حتى لا يكفر
جاحده ويفسق تاركة اذا استخف باخبار الآحاد) بان لا يرى العمل بها
واجبا (فاما متا ولا فلا) يعنى اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال
هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركة
لان التأويل من سيرة السلف والمصنف رحمه الله لم يتعرض لما اذا تركه

لا يكفر جاحده ويفسق تاركة اذا استخف (اى اذا تركه استخفا) باخبار الآحاد) بان لا يرى العمل بها واجبا
(فاما) لو ترك (متا ولا فلا) لان التأويل سيرتهم عند المعارضة

(وسنة وهى الطريقة المملوكة فى الدين وحكمها ان ١٩٦ بطالب المرء باقامتها) احتراز عن

النفل (من غير افتراض
ولا وجوب) احتراز
عن الواجب والفرض
لانها طريقة امرنا
باحيائها (الا ان السنة)
عند الاطلاق (قد تقع
على سنة رسول الله عليه
السلام وغيره من
الصحابة) لقوله عليه
السلام عليكم بسنتى
وسنة خلفاء الراشدين
من بعدى (وقال
الشافعى مطلقا طريقة
النبي عليه السلام)
حلا على الحقيقة عند
الاطلاق (وهى نوان
سنة الهدى) اى اخذها
من تكميل الدين
(وتاركها يستوجب
اساءة) (الاساءة دون
الكراهة) كالجماعة
والاذان) والرواتب
ولهذا لو تركها قوم
استوجبوا اللوم والعتاب
او اهل بلدة فاصروا
قوتلو لان ترك ما هو
من اعلام الدين
استخفاف به (وزوائد)
وهى التى اخذها حسن

تھاونا بلا استخفاف ولا تأويل ذكر فى الكشف الصحيح انه يفسق تاركه
لا مستخفا ولا متأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر
الواحد * فان قلت الواجب كما ثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب
المؤول فاوجه تخصيصه بخبر الواحد * قلت هذا حكم على الغالب فان
امة الواجبات تثبت به جعل الشافعى الفرض والواجب مترادفين لان
الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا * جوابه معلوم مما
ذكرنا (وسنة وهى الطريقة المملوكة فى الدين) التى يطالب المكلف
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احتراز بقوله يطالب عن النفل
وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهل المصنف
رحمہ الله هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر فى حكمها وهو قوله
(وحكمها ان بطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة)
هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعنى
لكن لفظ السنة (عند الاطلاق قد تقع على سنة النبي عليه السلام
وغیره من الصحابة) لانهم اعلام فى الدين وطريقهم يكون طريقة
مملوكة فى الدين وقد قال عليه السلام (عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين)
(وقال الشافعى مطلقا طريقة النبي عليه السلام) لانه هو المتبع
على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الاعلى سنته وما ذكروا
من الحديث لا يلزمنا لانا لا نكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا فى لفظ
السنة مطلقا رجع صاحب الميزان هذا القول (وهى) اى السنة
(نوعان سنة الهدى) وهى التى اخذها لتكميل الدين (وتاركها يستوجب
اساءة) اى جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة
كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (كالجماعة والاذان والاقامة)
حتى قال محمد اذا اصرا اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما
وان ابوا يقتلوا بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف
بالدين (وزوائد) اى النوع الثانى من السنن الزوائد وهى التى اخذها
حسن اى شروعا (وتاركها لا يستوجب اساءة) وكراهة (كسيرة النبي
عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده) وتطويل الركوع والسجود

(ونحوها)

(وتاركها لا يستوجب اساءة كسيرة النبي عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده)

ونحوها (ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله) من غير ايجاب (ولا يعاقب على تركه) وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولاً ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لاعليها وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقاً علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما انه كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) اى لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اذاه يقع فرضاً * قلت المراد من الترك الترك مطلقاً وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلاً * فان قلت الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضاً مع ان حد النفل صادق عليه * قلت لانسلم انها قبل التحقق تقع فرضاً بل هي نفل ولكنها تغلب فرضاً بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) كاتقلاب النافلة فرضاً بعد الشروع (وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف) وهو عدم الزوم (وجب ان يبقى كذلك) فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤدياً للنفل لامسقطاً للواجب (وقلنا ان ماداه وجب صيانه) وحفظه من الابطال لان العمل صار حقاً لله تعالى ولهذا لومات كان مثاباً عليه (ولاسبيل اليه) اى الى حفظه (الا بالزام الباقي) فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم * فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقاً لله تعالى ومسلماً اليه * قلت انه عبادة لما تقدم ولثلاً يلزم تركه الشئ من منافيهِ وانما ازم الباقي لكونه شرطاً لبقائه عبادة لالكونه عبادة وقال الله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وعدم

ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) وهو اسم للزيادة والنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لاعليها (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) وهو انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف) وهو عدم الزوم (وجب ان يبقى كذلك) غير لازم بالشروع لان البقاء لا يخالف الابتداء (وقلنا ان ماداه وجب صيانه) لانه صار مسلماً الى الله تعالى بالاداء اذ بالشروع حصل التقرب والكف عن الشبهات فيحترز عن ابطاله لحقه (ولاسبيل اليه) اى الى صيانه (الا بالزام الباقي) فوجب الاتمام ضرورة والتسليم لا ينافي الابطال كالصدقة بالاداء

قوله جزء مما لا يتجزى
يعنى شرعا وهو ههنا
الصلاة (عزى زاده)

(وهو كالنذر صار لله
تعالى تسمية لأفعلا) لانه
قصد العبادة وقصدها
عبادة (ثم لما وجب
لصيانته) أى النذر وهو
قول (ابتداء الفعل) أى
ابتداء المنذور كالصوم
(فلان يجب لصيانة ابتداء
الفعل) بشروعه فى
الصوم (بقاؤه) أى بقاء
الفعل (أولى) لان البقاء
اسهل من الابتداء ومعنى
العبادة فى الأفعال أكثر
بالنسبة الى الأقوال
(ورخصة) وهو ما تغير
عسره الى يسر لعارض
عذر من العباد (وهى
اربعة انواع نومان من
الحقيقة احدهما احق
من الآخر) أى اكل
فى المعنى الذى وضع له
الرخصة

ابطاله بازام الباقي لان المؤدى فعل من الصلاة على معنى انه يعتبر مع غيره
صلاة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى
لاحكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده
ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود
الباقي شرطا لبقائه عبادة * فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا
لان الابطال فيما مضى من الأفعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى
فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة
فلا يكون مضافا الى فعله كسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له
اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنا فلا يعتبر * قلت الامتناع عنه ابطال
لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى
غير منهى عنه لانه ابطاله ليؤدى احسن منه كهدام المسجد ليبنى احسن
منه والأعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع
(وهو) أى الشروع فى النفل (كالنذر) فى كونه موجبا لمعنى فى غيره
اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى
اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه (صار لله تعالى تسمية لأفعلا)
وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار
موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان
ايجابه بمنزلة الوعد (ثم لما وجب لصيانته) أى لصيانة المنذور (ابتداء
الفعل) الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب (فلان يجب لصيانة ابتداء
الفعل) وهو الشروع فيه الذى هو اقوى الامرين فى الصيرورة لله تعالى
(بقاؤه) أى بقاء الفعل الذى هو ادنى الامرين (أولى) لان البقاء اسهل
من الابتداء حتى اشترط الشهود فى ابتداء النكاح دون بقاءه (ورخصة وهى
اربعة انواع) عرف ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان
يكون بطر الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية
فى اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة بالضرورة (نومان من الحقيقة
احدهما احق من الآخر) يجوز ان يكون احق افضل التفضيل
من حق الشئ اذا ثبت أى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الآخر

كذا قاله الشارح (٣) ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اى انت خليف به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى (ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر) اى اكل في كونه مجازا * فان قلت التقسيم اما تقسيم الكل الى جزئياته او الكل الى جزائه والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكل صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا * قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة (اما حق نوعى الحقيقة فما استبح) كان المناسب ان يعرف او لا ثم يقسم ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها بين حقيقة ومجاز المراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا (مع قيام المحرم) اى السبب المحرم احتزبه عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبح لعذر وهو فقد الرقبة لكن لامع محرمه (٤) ويكون في الرخصة من القسم الرابع (وقيام حكمه) وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا غفيت عن مرتكبتها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة لكل (كالمكره) اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضومنه (على اجراء كلمة الكفر) فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى ام بصورة فتخريب البنية وامامعنى فبهزوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم (و افطاره في رمضان) يعنى اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع قتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطري ففوت حق الله تعالى صورة لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه (واتلافه مال الغير) اى اذا اكره على اتلاف مال الغير

(ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر) اى اكل في كونه مجازا (اما حق نوعى الحقيقة فما استبح) اى سقطت المؤاخذة به (مع قيام السبب) المحرم وقيام حكمه (وهو الحرمة جميعا) وكونه اكل لقيامهما (كالمكره على اجراء كلمة الكفر) يرخص له الاجراء مع اطمينان القلب لان حرمة الكفر قائمة بحقه تعالى في الايمان وانما رخص لانه في الامتناع حتى يقتل تلفه صورة ومعنى وفي الاقدام لا يفوت حقه تعالى معنى لقيام الركن الاصلى وهو التصديق (و) على (افطاره في رمضان واتلافه مال الغير) يرخص له ذلك لان حق الله تعالى لا يفوت معنى وكذا حق الغير لا يمكن التدارك بالقضاء او المثل (٣) هو صاحب الكشف قاله عن مى زاده (مصححه)

(٤) يعنى به ملك الرقبة اه (عن مى زاده)

(وترك) اى وكترك (الخائف على نفسه الامر) ٢٠٠ (بالمعروف وجنائه) اى المكروه

(على الاحرام وتناول المضطر) بان اصابته بمخمصة (مال الغير) بغير اذنه يرخص له في ذلك لما بيننا (و حكمه) اى هذا القسم (ان الاخذ بالعزيمة اولى) لبقاء المحرم والحرمة (حتى لو صبر) على ما اكروه به (و) امتنع حتى (قتل كان شهيدا) لبذل نفسه لاقامة حقه تعالى (والثاني) من نوعي الحقيقة (ما استباح مع قيام السبب) المحرم (لكن الحكم) وهو الحرمة (تراخى عنه) اى عن السبب الى وقت زوال العذر فهو من حيث قيام السبب كالاول ومن حيث التراخي دونه (كالمسافر) رخص له الفطر مع قيام السبب وهو شهود الشهر وتراخي حكمه الى ادراك عدة من ايام اخر (وحكمه) اى هذا النوع

(٦) رخص له النظر (نسخه)

رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضممان (وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف) وترك عطف على المكروه في قوله كالمكروه وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لامعنى لان اعتقاد حرمة الترك باقى (وجنائه على الاحرام) اى وجنائية المكروه المحرم على احرامه (وتناول المضطر مال الغير) اى وكنتناول الشخص المضطر بان اصابته بمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضممان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فائت صورة (و حكمه) اى حكم هذا النوع من الرخصة (ان الاخذ بالعزيمة اولى) لبقاء المحرم والحرمة جميعا (حتى لو صبر) يعنى لو تحمل ما اكروه به وامتنع عما هو الرخصة (وقتل كان شهيدا) اى مثابا بشواب الشهيد لكونه باذلا لنفسه لاقامة حق الله تعالى * ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكروه وقتل كان مأجورا ان شاء الله تعالى وانما امتثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين * ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيحى (والثاني) اى النوع الثانى من انواع الرخصة (ما استباح مع قيام السبب) اى السبب المحرم الموجب لحكمه (لكن الحكم تراخى عنه) اى عن السبب الى زمان زوال العذر فن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول (كالمسافر) اى كافتار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر (وحكمه) اى حكم هذا النوع

(ان)

(ان الاخذ بالعزيمة اولى) ﴿ ٢٠١ ﴾ حتى كان الصوم افضل (لكمال سببه) وهو شهود الشهر

(وتردد في الرخصة)

فان التأخير لليسر

واليسر معارض

فان تعسر الصوم

بالسفر يتخفف بموافقة

المسكين (فالعزيمة تؤدي

معنى الرخصة من وجه)

فكانت اولى (الا ان

يضعفه الصوم) فالفطر

اولى لئلا يقتل نفسه

(واما تم نوعي المجازفا

وضع عنا من الاصر)

وهو الاعمال الشاقة

والاحكام المغلظة

(والاغلال) وهي

المواثيق اللازمة لزوم

الغل (فسمى ذلك رخصة

بمجاز لان الاصل) وهو

العزيمة (لم يبق مشروعا)

والرخصة الحقيقية ما

ثبتت العزيمة في مقابلتها

وهذه لم تشرع في حقنا

ولكن لما وضعت عنا

للتخفيف سميت رخصة

بمجاز (والنوع الرابع)

من الرخص (ماسقط

عن العباد) باخراج

سببه من كونه موجبا

(ان الاخذ بالعزيمة) اى العمل بها (اولى لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي (وتردد في الرخصة) بالجر هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهوانه يفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس (فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) لان صوم المسافرين كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى (واما اتم نوعي المجازفا وضع عنا) اى الذى سقط عنا ولم يشرع في حقنا (من الاصر) وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح (والاغلال) وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا بصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل رقبته وجعل فيها طرف السلسلة واثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام (فسمى ذلك) اى ما حط عنا من الاصر والاغلال التى وجبت على من قبلنا (رخصة بمجاز لان الاصل) وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال (لم يبق مشروعا) اى لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا (والنوع الرابع) من انواع الرخصة (ماسقط عن العباد) باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة (مع كونه) اى مع كون ذلك الساقط (مشروعا في الجملة) اى في بعض الاوقات فن حيث انه سقط

للمحكم في محل الرخصة (مع كونه) اى ماسقط (مشروعا في الجملة) فن حيث انه سقط اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقي مشروعا في الجملة اشبه حقيقة الرخصة فكان دون الثالث

في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبهة بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبية لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى (كقصر الصلاة في السفر) هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلاة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر * ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لانفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط * اعلم ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة وعزيمة هي الاربع لقوله تعالى (واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة) وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب * ولنا ما روى انه عليه السلام قال (هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) هذه اشارة الى الصلاة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض فتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول * والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر (وسقوط حرمة الحجر والميتة في حق المضطر والمكروه) لقوله تعالى (وقد فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) استثنى حالة الضرورة من الحظر فاذا اباحته كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار * فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى (الا من اكروه وقلبه مطمئن بالايمان) فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة * قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكروه فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا * وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤخذ بها كما

(كقصر الصلاة في السفر) رخصة اسقاط عندنا فليس له ان يصلحها اربعا لقوله عليه السلام المتم للصلاة في السفر كالقصر في الحضر وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة الاربع (وسقوط حرمة الحجر والميتة في حق المضطر والمكروه) حتى لو صبر حتى مات او قتل اثم للاستثناء في الا ما اضطررتم اليه والمستثنى الحل وفي الا من اكروه وقلبه مطمئن بالايمان استثناء من الغضب فيدل على انتفائه عند الاكراه وانتفاؤه لا يدل على الحل فلو صبر اجر

(وسقوط غسل الرجل في ٢٠٣ مدة المسح) لان الخلف يمنع سرية الحدث فسقط الغسل

لانعدام الحدث لانه لا يتأدى بالمسح ولذا شرط اللبس على الطهارة فلو كان الغسل يتأدى به لما اختلف في اللبس على الطهارة وعدمها

❦ فصل ❦ (الامر والنهي باقسامهما)

التي مرت (الطلب الاحكام المشروعة ولها) اي للاحكام (اسباب تضاف اليها)

والموجب للحكم في الحقيقة هو الله تعالى بيان للاسباب (من حدوث العالم والوقت ومالك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقذور بالاعاطى)

المسببات (للايمان) اي سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة

في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى (فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه عليه * وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خيرا حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بحالة الخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة (وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) لان استئثار القدم بالخلف يمنع سرية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث القدم لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك ***

❦ فصل الامر والنهي باقسامهما ❦

من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا ومضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك (الطلب الاحكام) المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا (المشروعة ولها) اي للاحكام (اسباب) والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام (تضاف اليها) اي الاحكام الى الاسباب (من حدوث العالم) بيان للاسباب (والوقت ومالك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقذور بالاعاطى)

الى هنا اشارة الى الاسباب (للايمان) هذا شروع الى عد المسببات الى قوله بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كقَالَ عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اميد لان على الصانع العليم الخبير (والصلاة) هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلاة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت

وهي على الصانع (والصلاة) اي وسبب وجوب الصلاة الوقت

(والزكاة) اى وسبب وجوب الزكاة ملك المال بصفة كونه نصبا باناميا (والصوم) اى وسبب وجوب الصوم شهر رمضان (وصدقة الفطر) اى وسبب ﴿ ٢٠٤ ﴾ وجوبها الرأس الذى يمونه

ويلى عليه لاضافتها اليه وتعدد الوجوب بتعدد الرأس (والحج) اى وسبب وجوب الحج البيت (والعشر) اى وسبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحققة اى التى فيها شئ من الزرع حقيقة (والخراج) اى وسبب وجوب الخراج الارض النامية تقديرا بالتمكن من الزراعة (والطهارة) اى وسبب وجوب الطهارة الصلاة وشرط وجوبها الحدث (والمعاملات) اى وسبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء هذا العالم الذى قدر بقاءه الى قيام القيامة بتعاطى الناس ما يحتاجون اليه (واسباب العقوبات والحدود والكفارات مانسبت اليه من قتل) عمد فهو سبب للقصاص (وزنا) للرجم او الجلد (وسرقه) للقطع (وامر دأربين الحظر والاباحة) اى محظور من وجه مباح من وجه للكفارات التى هى دائرة بين العباد

ولهذا يضاف الصلاة اليه ويقال صلاة الفجر ونحوها (والزكاة) يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال وهو النصاب المغنى النامى الزائد على قدر الحاجة (والصوم) يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محمية الصوم بقوله تعالى (فالاَن باشروهن وكلوا واشربوا حتى) الآية بقى الايام محلا للصوم (وصدقة الفطر) اى سبب وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه اى يقوم بكفائته ويلى عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط (والحج) يعنى سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه (والعشر) يعنى سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحققة اى الارض التى فيها شئ من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض وتكرر الوجوب بتكرر النماء (والخراج) اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديرى بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها (والطهارة) اى سبب وجوب الطهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة غير انها لا تجب الاعلى المحدث (والمعاملات) اى سبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بالتعاطى اى سببها توقف بقاء العالم المقدور بتقدير الله الى يوم القيامة على تعاطى الناس بعضهم لبعض الاشياء التى يحتاجون اليها لان بقاء العالم بقاء الانسان وبقاؤه يكون بالناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات (واسباب العقوبات والحدود) قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هى الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود (والكفارات مانسبت) العقوبات والكفارات (اليه من قتل) بالمعديان لما هو سبب للقصاص (وزنا) اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن (وسرقه) اى سبب قطع اليد السرقة (وامر دأربين الحظر والاباحة) اى يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعنى الكفارات دائرة بين العبادات والعقوبة اما معنى العبادات فلا انها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى من وجبت عليه وامام معنى العقوبة

(وامر دأربين الحظر والاباحة) اى محظور من وجه مباح من وجه للكفارات التى هى دائرة بين العبادات والعقوبة (فلاَئها)

(كالقتل خطأ) من حيث الرمي الى الصيد مباح وباعتبار ترك التثبيت محذور (والافطار عمدا) في رمضان باعتبار انه فعل نفسه ﴿ ٢٠٥ ﴾ الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنائية

على العبادة محذور

(وانما يعرف السبب

بنسبة الحكم) اى

ضافته (اليه) كصلاة

الظهر وصوم الشهر

وحج البيت وحد

الشرب وكفارة القتل

(وتعلق به) اى تعلق

الحكم بالسبب بان

لا يوجد بدونه ويتكرر

بتكرره (لان الاصل

فى اضافة الشئ الى

الشئ ان يكون سببا

له) لان الاضافة

للاختصاص والاصل

فى كل ثابت كاله وكال

الاختصاص فى اضافة

المسبب الى السبب لان

ثبوته (وانما يضاف

الى الشرط مجازا)

لان اتصاله بالسبب

اتصال ثبوت واتصاله

بالشرط اتصال مجاورة

(كصدقة الفطر وحجة

الاسلام) سببها الرأس

والبيت والفطر والاسلام

شرط الوجوب (باب

بيان اقسام السنة) هى

المروى عنه عليه السلام

فلأنها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحذور فوجب ان يكون سببها دأرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر (كالقتل خطأ) فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبيت هو محذور لانه اصاب آدميا (والافطار عمدا) فى رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقى ما هو مملوك ومحذور من حيث انه جنائية على الصوم فيصلح سببا للكفارة (وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه) اى باضافة الحكم الى السبب (وتعلق به) اى تعلق الحكم بالسبب (لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون) اى الشئ المضاف اليه (سببا له) اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه (وانما يضاف الى الشرط مجازا) لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلاشك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا (كصدقة الفطر وحجة الاسلام) سبب الاول الرأس وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالإيمان وجب شكرا للنعمة الوجود فى النطق وكال العقل والصلاة وجبت شكرا للنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا للنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكرا للنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة لانها تالية وهى تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته عند امر بعبادته وطريقة الصحابة رضى الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث (والاقسام التى سبق ذكرها) من الخاص العام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص (ثابتة

قولا وفعلا) (والاقسام التى سبق ذكرها) فى الكتاب من الخاص الى المقتضى (ثابتة

في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فالجواب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن (وذلك) اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانها (اربعة اقسام) عرف ذلك بالاستقراء (الاول في كيفية الاتصال بنامن رسول الله عليه السلام وهو) اي ذلك الاتصال (اما ان يكون كاملا) بلا شبهة (كالتواتر وهو خبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا توهم تواطؤهم على الكذب) وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين (ويدوم هذا الحد) في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر (فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه) يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا * اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في الخبرين وهو تسامح ولعله انما رضى بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جاعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جاعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده * فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فينبذ لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل واردة الجزء (كنقل القرآن والصلوات الخمس) وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للتواتر والمتواتر هو القرآن لانقله فضعيف

في السنة) لانها فرعه في الحجية (وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنامن رسول الله عليه السلام وهو) اي الاتصال (اما ان يكون كاملا كالتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم) الجمهور انه ليس بشرط (ولا توهم تواطؤهم على الكذب) لكثرتهم وتباين اماكنهم (ويدوم هذا الحد) الى ان متصل به عليه السلام (فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه) وعرفه المحققون بخبر جاعة خرج خبر الواحد مفيد بنفسه للعلم بصدقه خرج ما يفيد الظن كالمشهور وبفسده الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كمن يخبر بموت والده من شق الجيوب (كنقل

(وانه يوجب علم اليقين كالعيان ﴿٢٠٧﴾ علما ضروريا) وعند ابى الحسين والكعبى العلم به نظرى

دليل الجمهور لو كان نظريا لما وقع العلم به لمن ليس له اهلية الاستدلال (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة) لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لا معنى لان الامة تلقته بالقبول (كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل) ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب (وهم القرن الثاني ومن بعدهم) وهو الثالث لالقرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورا (وانه يوجب علم الطمانينة) فبان كون دون المتواتر فوق الواحد وعند بعضهم علم اليقين في كسر جاحده كالتواتر والصحيح انه يضل للشبهة (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان

لان اتصاف القرآن بالتواتر بواسطة تواتر نقله) (وانه يوجب علم اليقين كالعيان) اى كما يوجب علم الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعنى علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا يثبت توهيم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر (علما ضروريا) قال فخر الدين الرازى ان في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضرورى والتشكيكات في الضروريات باطلة * اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشئ الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة) اى من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد (كالمشهور وهو) اى ذلك الخبر المشهور (ما كان من الآحاد في الاصل) اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب (وهم) اى ذلك القوم (القرن الثاني ومن بعدهم) يعنى القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون فى القرن الثانى والثالث لالقرون التي بعدهما فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ولا تسمى مشهورة (وانه يوجب علم الطمانينة) وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجعاعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم فى الدين كان كالتواتر والصحيح انه يضل جاحده ولا يكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العدة ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع عن رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جعاعة العلماء وهى ليست بكفر (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى) اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول (كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه) اى فى الخبر الواحد (بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر)

فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر) بان يرويه فى القرن الثانى والثالث من يتوهم تواطؤهم على الكذب فلا يخرج بعد ذلك عن كونه من الآحاد وان كثر رواته

(وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس وانما يخاطب كل واحد بما وسعه فلما فرض ﴿ ٢٠٨ ﴾ البيان على كل واحد دل على

ان السامع مأثور بالقبول منه والعمل به (والسنة) وقد صح انه عليه السلام قبل خبر الواحد كخبر سلمان في الهدية والصدقة (والاجماع) فان الصحابة علموا بالاحاد من غير تكثير والتابعين ومن بعدهم (والمعقول) فان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهر الان عقله ودينه يحمله عليه ويجردانه عن الكذب (وقيل لا عمل الا عن علم بالنص) وهو ولا تقف ما ليس لك به علم (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لانه لا يوجب العلم (او) عكس هذا فقيل خبر الواحد (يوجب العلم) لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم (لا تنفاء اللازم) تعليل الاول اى اذا اتى اللازم وهو العلم ينتفى المزوم وهو العمل (٣) وهو انه لما سها

وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذى الدين وحده (٣) حتى سأل ابا بكر وعمر فقالا مثل قول ذى الدين فقبل * واجيب بان خبر ذى الدين خبر واحد فمما به البلوى وغيره من الصحابة كان اولي بالتذكير للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غلط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل (وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى (فلو لانقر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) اوجب على كل طائفة خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا اوجب ههنا اوجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل (والسنة) وهى ما روى ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة فقال (لنا هدية ولها صدقة) وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولولم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم * فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الاحاد من اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك * قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد (والاجماع) وهو ان الصحابة علموا بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام (الاثمة من قريش) فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته (والمعقول) وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلور دخبر الواحد لتعطلت الاحكام (وقيل لا عمل الا عن علم) وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله تعالى (بالنص) وهو قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) اى لا تتبع ما لا علم لك به (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لانه لا يوجب العلم (او يوجب العلم لا تنفاء اللازم) هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعنى اذا اتى العلم ينتفى

صلى الله عليه وسلم في صلاة عصر فصلها ركعتين قال ذوالدين اقصرتم ام نسيت (المزوم) يارسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن ثم اقبل على ابى بكر وعمر قائلا ماذا يقول ذوالدين فقالا صدق يارسول الله فعاد وصلى بالناس ركعتين ثم سجد لسهو (مصححه)

(اولشوت المزموم) تعليل الثاني اى اذا ثبت المزموم وهو العمل ثبت اللازم وهو العلم والجواب ان الآية محمولة على ما روى لا تقبل ﴿ ٢٠٩ ﴾ رأيت يفعل وسمعت ولم ترو ولم تسمع لوجوب العمل بغالب الظن (والراوى ان

المزموم وهو العمل (اولشوت المزموم) هذا تعليل لقوله اويوجب العلم يعنى لما ثبت المزموم وهو العمل باجتماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق المزموم بدون اللازم * والجواب عن الآية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه (والراوى ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة) جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبيد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهم عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كابي موسى الاشعري (كان حديثه حجة يتركبه القياس خلافا لمالك) فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع اباه ريرة يروى من جل جنازة فليتوضأ قال يلزمنا الوضوء من جل عيدان يابسة * ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكأن الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروى ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين * قال صاحب القواطع الشافعي حكى عن مالك رضى الله عنه ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلا فقيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه (وان عرف) اى الراوى (بالعدالة دون الفقه) اى يكون قليل الفقه (كانس وابي هريرة رضى الله عنهما) وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحة مع رسول الله عليه السلام ولم يكن من اهل الاجتهاد (ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك) الحديث (الا بالضرورة) يعنى الاسباب ضرورة انسداد باب الرأى فحينئذ يترك ويعمل بالقياس * بيانه ان ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم والناقل انما ينقل ما نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر

وهى ان يروى حديثاً يبنى كون القياس حجة فيترك لانهم كانوا يقولون بالمعنى والوقوف على مراد الرسول عظيم والناقل ينقل بقدر فهمه فاذا قصر لايؤمن فوت بعضه فتدخله شبهة زائدة تخلو عنها القياس (١٤)

(كحديث) ابى هريرة
في (المصرّة) وهو
لاتصرّوا والابل والغنم
من اتباعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين
بعد أن يحلبها ان رضيهما
امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر
وذلك ان يريد بيع الناقة
فيحقن اللبن في ضرعها
اياما كثيرة لكثرة اللبن
مخالف للقياس من كل
وجه لان ضمان
العدوان بالمثل صورة
ومعنى او معنى وهو
القيمة والتمر ليس بمثل
اللبن صورة ومعنى ولا
قيمة لانها الدراهم
والدنانير

قوله لاتصرّوا نهى
من التصرية الآتية
فهو بضم التاء وقح
الصاد كلا تزكوا
فاضبطه (مصححه)

(١) يعنى من تمر عملا
بظاهر الحديث اه
(٢) والا فيرد عين
اللبن اه

فهمه لا يؤتمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو
القياس عنها فيحتاج في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأى
لانه اذا انسدت باب الرأى من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله
تعالى (فاعتبروا يا اولى الابصار) فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس
والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيحى ومعارضه للاجتماع
فان الامة اجتمعت على حجة (كحديث المصرّة) وهو ما روى ابو هريرة
رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قال (لاتصرّوا الابل والغنم من
اتباعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيهما امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر) التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن
في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن
فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له
مقدر بالقيمة فيأجب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصرّة كانت
في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه
قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصرّة فذهب
مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا (١) ان كان اللبن هالكا (٢)
عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن (٣)
وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى انه ليس له ان يردها (٤) ولكن يرجع
على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن * اعلم ان اشتراط فقه الراوى
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد
وخرج عليه حديث المصرّة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطاً للتقديم بل خبر كل عدل مقدم
على القياس اذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوى بعد
ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه
لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضى الله عنه
حديث حل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان
مخالفاً للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب
فيه شئ * واجابوا عن حديث المصرّة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب

(وهو)

(٣) اى يردها مع قيمة اللبن اه (٤) لا بدون لبنها ولا مع لبنها (عزمى زاده)

(وان كان) الراوى (مجھولاً بان) ٢١١ ﴿ لم يعرف ﴾ بطول صحبته وما عرف (الابحديث او حديثين

كو ابصة بن معبد فان روى عنه السلف) وشهدوا بصحبته وعملوا به (واختلفوا فيه) أى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه (او سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغهم روايته (صار كال معروف) أى حديثه كحديث المعروف لانهم لما قبلوه دل على انه صحيح عندهم وقبول حديثه مع نقل الثقات عنه او بعض المشهورين كراويته بنفسه والسكوت عند الحاجة الى البيان بيان (وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكراً فلا يقبل) كاخبار فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلثاً ولم يقض النبي عليه السلام لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رضى الله عنه وغيره (٦) يعنى قبل الدخول بها كما يظهر مما يأتى وقوله لاوكس ولا شطط أى لا تنقص ولا

وهو قوله تعالى (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ويمنع ان ابا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيهاً لانه كان يفتى فى زمان العكابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد * فان قلت قد علمتم بخبر القهقهة على مخالفته القياس مع ان روايه معبد الجهنى وانه غير معروف بالفقہ * قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من العكابة والتابعين ولهذا قدم على القياس (وان كان) الراوى (مجھولاً) فى رواية الحديث (بان لم يعرف الابحديث او حديثين) ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام (كو ابصة بن معبد فان روى عنه السلف) وشهدوا بصحبته وعملوا به (واختلفوا فيه) أى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرًا حتى مات عنها (٦) فاجتهد شهراً فقال ارى لها مهر مثل نسائها لاوكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان محمداً رسول الله عليه السلام قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم يمثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وردّه على رضى الله عنه فقال مانصع بقول اعرابي بوال على عقبه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفته رآه وهو ان المعقود عليه ما دالها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرًا وجعل على رضى الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقة ومسروق والحسن لما رواوا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكد الموت كالمسمى (او سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغتهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه (صار كال معروف) يعنى صار حديثه كحديث المعروف (وان لم يظهر من السلف الا الرد) بعد ما ظهر حديثه (كان مستنكراً) لان اهل الحديث والفقہ لم يعرفوا صحته (فلا يقبل) ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها

بجائزة حدها وقول سيدنا على اخذ به الشافعى على ما ذكره المحشى والمراد بالمعقود عليه بضع المرأة (مصححه)

(وان لم يظهر) حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) اذا وافق القياس لترجح جانب الصدق بعد التهم (ولا يجب) لتتمكن الوهم بعدم الشهرة ﴿ ٢١٢ ﴾ (وانما جعل الخبر حجة بشرائط

في الراوى وهى اربعة العقل وهو نور) محله البدن والرأس والقلب (يضى به) اى بذلك النور سمى نورا لانه الظاهر المظهر فكذا العقل للصيرة (طريق يتدأ به) اى بالطريق (من حيث ينتهى اليه) اى الى حيث (درك الحواس) ولذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات (فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه) اى المطلوب (القلب بتأمله) اى القلب بتوفيق الله تعالى فاذا نظر الى بناء انتهى اليه بصره يدركه نور عقله ان له باينا اذا قدرة الى سائر اوصافه التى لا بد للبناء منه واشترطه لان الكلام المعتبر شرعا ما يكون عن تميز ولا تميز الا بالعقل (٥) الحائل غير الحامل يقال حالت المرأة والنحلة والناقة وكل انثى حيالا بالكسر اذا لم تحمل فهى حائل كافي المصباح وقوله

طلعتها ثلثا ولم يقض النبي عليه السلام لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رضى الله عنه وقال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت ا حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لثلا النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل (٥) والمعتدة عن طلاق رجعى لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس * ولقائل ان يقول انقطع الزوجية في المبتوتة ولا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعى فلا يصح القياس وذكر الطحاوى اراد بالكتاب قوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن) ومن السنة ما قاله عمر رضى الله عنه انه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضى الله عنه كان بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم (وان لم يظهر) حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) اذا لم يخالف القياس (ولا يجب) لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف * فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فافائدة جواز العمل به * قلت فائدة جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث (وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوى وهى اربعة العقل وهو نور) في البدن والآدمى وقيل في الرأس وقيل في القلب (يضى به) اى بذلك النور (طريق يتدأ به) الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق (من حيث ينتهى اليه) ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى الممكن (درك الحواس) يعنى (٦) ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات (فيتبدى) اى يظهر (المطلوب للقلب فيدركه) اى المطلوب (القلب بتأمله) بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له باينا لا محالة ذا قدرة و حياة وعلم من الاوصاف التى لا بد للبناء منها * فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا لما قد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره

والمعتدة مقيس عليه آخر عطف على قوله الحامل المبتوتة على ما ذكر في الحاشية العزيمة اه (٦) قوله يعنى الخ حاصله ان العقل نور يضى به طريق مبدأه منتهى درك الحواس اه (مصححه) (اولا)

(والشرط الكامل منه) اى ٢١٣ من العقل (وهو عقل البالغ) لان العقل يحدث

شيئا فشيئا ولما تعذر
الوقوف على وجود
كل جزء اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ
مقامه وبني التشكيف
عليه (دون القاصر
منه وهو عقل الصبي)
لانه لم يجعل واليا في
ماله لتقصان عقله ففي
الدين اولى (والضبط
وهو سماع الكلام كما
يحقق سماعه) وهو
صرف همته اليه لئلا
يشذمه شئ (ثم فهمه
بمعناه الذى اريد به)
لغويا كان او شرعا
(ثم حفظه ببذل
المجهود له) وهو ان
يكرر حتى يحفظ (ثم
الثبات عليه) اى
الحفظ (بمحافظة
حدوده) اى احكامه
بان يعمل بموجبه بدنه
(وبمراقبته بمذاكرته)
بلسانه فان ترك العمل
والمذاكرة يورثان
النسيان (على اساءة
الظن

قوله لا يقضى القاضى

الظاهر انه نهي في صورة النفي اه (مصححه)

اولا هذا ولا ذاك * قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع
كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه
نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لانه على
ذلك التقدير يكون من حيث ينتهى اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا
انما يتأتى فيماله صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبدأ
بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل
قوة نفسانية يدرك به الانسان حقائق الامور (والشرط الكامل منه)
اى من العقل (وهو عقل البالغ) ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد (دون
القاصر منه وهو عقل الصبي) والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل
لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم
لتقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل
البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي
اذ لاخلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه مافلا * فان قلت العبد
يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه * قلت ذلك لحق المولى لالتقصان
في العقل (والضبط) وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل
الشرع ما ذكره المصنف رحمه الله (وهو سماع الكلام كما يحقق سماعه)
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو في محل النصب على انه مفعول
مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شئ يجب ضبطه
ورعايته (ثم فهمه بمعناه الذى اريد به) لغويا كان او شرعا كان يعلم
حرمة القضاء في قوله عليه السلام (لا يقضى القاضى وهو غضبان لشغل
القلب) لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء
في بمعناه بمعنى مع (ثم حفظه ببذل المجهود له) المجهود مصدر كالميسور
بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى
ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للسموع
(ثم الثبات عليه) اى على الحفظ (بمحافظة حدوده) اى احكامه
بان يعمل بموجبه بدنه (وبمراقبته بمذاكرته) والباء فيه بمعنى مع (على
اساءة الظن) متعلق بمحذوف حال اى مستقرا ثابتا على اساءة الظن

(بنفسه) بان يعتد انى اذا تركته نسيته (الى حين ادائه) متعلق بالثبات واشتراطه لان قبول الخبر باعتبار صدقه ولا يتحقق الا بضبطه (والعدالة وهى الاستقامة) فى السيرة والدين (والمعتبرهنا كاله) وهو ما لا يعرف الا بالنظر فى معاملات المروءة لكن لتعدد الوقوف على نهايته لاتفاوت اعتبر ما لا يؤدى الى الحرج (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته) قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشترط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية * روى ابن عمر رضى الله عنه عن ابيه عن رسول الله عليه السلام انه قال (الكبائر سبع الاشرار بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والقرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد فى الحرم) اى الظلم فى البيت الحرام * وروى ابوهريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربا * وعن على رضى الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر (دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل) بالبلوغ لانهما يحملهان على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتزدد الصدق فى خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة (والاسلام) انما شرط لان الباب باب الدين والكافر المعصوم عن الكذب لا يثبت ضرورة بل بالاستدلال وذلك بالعدالة (والاسلام)

(يسعى)

(يسعى)

يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ماثبت بنشوء بين المسلمين وثبت حكم الاسلام على والديه من غير أن يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط (وهو التصديق) اختلف في ان المعترف في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان والقبول او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما خبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة (يعرفونه كما يعرفون ابناءهم) فتقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار وجوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به * فان قلت فيئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان * قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين (والاقرار بالله تعالى كما هو) واقع (باسمائه) المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم (وصفاته) من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال (وقبول احكامه) اى الاعتقاد بها (وشرائعه) وهى اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص (والشرط فيه البيان اجالا كما ذكرنا) يعنى الذى هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة من غير معرفة المعنى لا يفيد بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة * قال فى الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كننا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح (٤) حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا

وهو التصديق والاقرار
بالله تعالى كما هو باسمائه
كالرحمن والرحيم
(وصفاته) كالعلم
والقدرة وسائر صفات
الكمال (وقبول
احكامه وشرائعه)
وهو ظاهر بالنشأين
المسلمين وثبت على
طريقتهم وثابت بالبيان
بان يصفه كما هو الا ان
هذا كمال يتعذر لان
المعرفة باوصافه تفصيلا
متفاوتة (والشرط فيه
البيان اجالا كما ذكرنا)
اى فشرط ما لا حرج فيه
وهو التصديق والاقرار
بما قلنا اجالا وان عجز
عن بيانه واشترطه لان
الكافر ساع لهدم الدين
بادخال ما ليس منه

(٤) وذلك انها لما كانت
مسئلة تبعا وقد انقطعت
التبعية بالبلوغ فاذا لم
تصف الاسلام كان ذلك
جهلا محضاً والجهل
بالصانع كفر منها بعد
الاسلام فصارت
مرتدة ثم ان معنى عدم
الوصف بعد الاستيصال ان تقول لا اعرف شيئا مما تقول (عن مى زاده)

(ولهذا) اى لما ذكرنا من الشرط (لا يقبل خبر الكافر) لانه لا اسلام فيه (والفاسق) لغوات العدالة (والصبي والمعتوه) لعدم العقل (والذى اشتدت غفلته) لفقد الضبط (والثانى) من الاربعة (فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار) وهو ما ليس فيه اسناد (وهو ان كان من الصحابي) وهو مسلم رآه عليه السلام (فقبول بالاجماع) لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه (و) ان كان (من القرن

قوله الى المشهود به اى فيما يجب احضاره مجلس الحاكم والا فاحتياج فى الشهادة الى التمييز المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما ثم ان تعلق الى بالتمييز

هذا الاشتراط يؤدى الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدر على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عليه السلام بذكر الحمل حيث جاء اعرابى الى النبي عليه السلام فقال انى رأيت الهلال فقال له (اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله) قال نعم قال عليه السلام (يابلال اذن فى الناس ان يصوموا غدا) وبين الايمان على الاجال حين سأله جبريل عليه السلام قال منصور القاآتى شارح المغنى قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه ينافى ذلك الاتفاق وحديث اعرابى (ولهذا) اى ولاجل ان الشروط المذكورة شرط فى الراوى (لا يقبل خبر الكافر والفاسق) لعدم العدالة (والصبي والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذى اشتدت غفلته) لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلا فى الشرط فى الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالاعمى واما العبد والمرأة فلا فى الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالنوثة تنقص واما المحدود فى القذف فلا فى رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفى ظاهر المذهب المحدود فى قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا النائب من الفسق والكذب تقبل روايته الا النائب من الكذب متعمدا فى حديث رسول الله عليه السلام فانه لا تقبل روايته ابدا كذا ذكر فى كتاب معرفة انواع الحديث (والثانى) اى القسم الثانى من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة (فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار) وهو ان يترك الواسطة التى بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله عليه السلام كذا (وهو) اى المرسل اربعة اقسام الاول انه (ان كان من الصحابي) يعنى لو كان المرسل صحابيا (فقبول بالاجماع) لاجماعهم على عدالتهم * فان قلت الصحابة ظاهرا امرهم السماع من النبي عليه السلام فن اين يعلم انه مرسل * قلت باخبارهم انهم لم يسمعه من النبي عليه السلام وان بينهم وبينه رجلا (ومن القران

غير ظاهر فالظاهر ان يقول الاشارة الى المشهود به وتمييزه عن غيره اه (مصححه) (الثانى)

(الثاني والثالث) هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعنى ما رسله القرن الثاني والثالث (فكذلك) يعنى حجة (عندنا) وعند مآلث رجه الله وقال الشافعى لا يقبل الا اذا تأيد بآيه او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول واشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوى يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا * ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عليه السلام * قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احدا نكارا وتفحص بانهم رروا بواسطة او لا * فان قلت لاختلاف في مراسيل الصحابة رضى الله عنهم وليس كلامنا الآن فيها * قلت لافرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام * فان قلت لانسل الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذى لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية * قلت لا اجماع قطعى في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظنى والدليل المعقول (٦) وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلا ن لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى والراوى اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل مالم يستبين له الاسناد لا يرسل * قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوى لا يكون جهلا بصفته فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله (وارسال من دون هؤلاء) يعنى ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث (كذلك عند الكرخي) يعنى حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة هى العدالة والضبط فهما وجدنا قبلنا (خلافا لابن ابان) لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا بد من البيان (والذى ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة) يعنى عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق الاجماع في قوله ولنا الاجماع يعنى ولنا الدليل العقلى ايضا في حجة مراسيل ذينك

الثاني والثالث فكذلك)
مقبول (عندنا) لان
عدالتهم ثبت بشهادته
عليه
السلام وكان اكثرهم
يرسل ولم ينكر عليهم
وقال الشافعى لا يقبل
الا بمؤيد (وارسال من
دون هؤلاء) اى القرن
الثاني والثالث (كذلك
عند الكرخي خلافا
لابن ابان) لان القبول
في القرون الثلاثة
للاعدالة والضبط فاذا
وجد قبل (والذى
ارسل من وجه واسند
من وجه مقبول عند
العامة) لانه لا شبهة
في قبوله عند من يقبل
المرسل ومن لم يقبله
قال بعضهم مردود
لان حقيقته يمنع القبول
فشبهته يمنع احتياطا
وعامتهم انه حجة لان
المرسل ساكت عن
الراوى والمسند ناطق
فلا يعارضه الساكت
(٦) قوله والدليل
المعقول عطف على
القرنين اه (مصححه)

(واما الباطن فان كان) الانقطاع (لنقصان الناقل) بفوت شرطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا) من انه لا يقبل (وان كان بالعرض) على الاصول (بان خالف الكتاب) كحديث فاطمة في ان لانفقة للميتة يخالف ما كنوهن من ٢١٨ حيث سكنتم من وجدكم وردت

في المطلقات (او السنة المعروفة) كحديث الشاهد واليمين يخالف البينة للمدعى واليمين على من انكر (او الحادثة) بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كحديث الجهر بالتسمية فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به (او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) وهم الصحابة كاتبوا في اموال التياحى خيرا كيلا تأكلها الزكاة اختلفت الصحابة رضى الله عنهم في حديث زكاة الصبي ولم يرجعوا الى هذا الحديث (كان مردودا منقطعا ايضا) لان الكتاب ثابت يقين والسنة المشهورة فوق خبر الواحد وباشتهار الحادثة يستحيل ان يخفى عليهم ما ثبت به حكمها واعراضهم عن الاحتجاج به مع الحاجة دليل انقطاعه

مثل حديث لانكاح الابولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوى عن ذكر المروى عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح (واما الباطن فان كان) اى الانقطاع (لنقصان فى الناقل) لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل (فهو على ما ذكرنا) يعنى لا يقبل خبره (وان كان بالعرض) على الاصول (بان خالف الكتاب) كقوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) فانه يخالف لمعوم قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) (او السنة المعروفة) اى المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه يخالف للمحدث المشهور وهو قوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين على من انكر) (او الحادثة) اى خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام (كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فى صلاة) فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقضى شهرة ما به ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع (او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) اى الصحابة مثاله ما روى ان النبي عليه السلام قال (ابتغوا فى اموال التياحى خيرا كيلا تأكلها الصدقة) فان الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكات فى مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مؤول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام (نفقة المرء على نفسه صدقة) (كان مردودا منقطعا ايضا) اى كالذى كان الانقطاع لنقصان فى الناقل (والثالث) اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن (فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة) الموصول صفة محل (فان كان المحل من حقوق الله تعالى) وهى ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة وغيرها (يكون خبر الواحد فيه حجة) بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد

(والثالث) من الاربعة (فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة فان كان المحل من حقوق الله تعالى) وهى ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهى ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها وما هو عقوبة (يكون خبر الواحد فيه حجة) بالشروط المارة لعمل الصحابة رضى الله عنهم بالاحاد كخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين

(خلافا للكرخي في العقوبات) فإنه لا يكون حجة فيها لان في اتصاله شبهة والحدود تندري بها وجوابه ان تحقق الشبهة فيه ﴿ ٢١٩ ﴾ غير مانع كتحققها في البيئات (وان كان) المحل

(من حقوق العباد مما فيه الزام محض) كالبيع والاملاك المرسل (يشترط فيه سائر شرائط الاخبار) من العقل والعدالة والضبط والاسلام (مع العدد ولفظة الشهادة والولاية)

بالحرية لانه لا بد للالزام من كون الخبر ملزما والالزام من الولاية فلا بد من كون الخبر من اهلها وذلك بما ذكر واشترط العدد ولفظة الشهادة تؤكد للخبر (وان كان لا الزام فيه اصلا) كالوكالات والمضاربات (يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة) اي اذا كان الخبر مميذا عدلا كان او غيره صديقا او بالغا كافرا او مسلما للضرورة اذا الانسان قلما يجحد من يستجمع الشرائط لبيعته الى وكيله ولانه لا الزام فيه (وان كان فيه الزام بوجه دون وجه)

استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي البدين حتى يشهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر عن غيره كلام (خلافا للكرخي في العقوبات) يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا والقسم الثاني من حقوق الله تعالى * قال ابو يوسف في الامالي وهو مختارا لجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبيئات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها * وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندري بالشبهات واما اثباتها بالبيئات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى (فاستشهدوا عليهن اربعة منكم) (وان كان) المحل (من حقوق العباد) هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر (مما فيه الزام محض) كالبيع والاشرية والاملاك المرسل (يشترط فيه سائر شروط الاخبار) من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر بشادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها (مع العدد) في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكرة وعيوب النساء (ولفظة الشهادة والولاية) اي الحرية (وان كان) المحل (لا الزام فيه اصلا) هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات (يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة) يعني بشرط ان يكون الخبر مميذا صديقا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجحد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان لبيعته الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الا الزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الازام من العدد والعدالة ولان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر (وان كان فيه الزام بوجه دون وجه) وهذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل

كعزل الوكيل وحجر المأذون ان كان المخبر وكيل او رسولا لم يشترط فيه العدالة وان كان فضوليا قوله والاملاك المرسل اي التي لم يذكر فيها سبب الملك من هبة او غيرها اه (عزى زاده)

(يشترط فيه احد شطرى الشهادة) اما العدد او العدالة (عند ابى حنيفة رحمه الله) لان الموكل والمولى يزمان الوكيل والعبد بالعزل والحجر فكان الزاماً من هذا الوجه ومن وجه كونهما متصرفين في حقهما بالعزل والحجر اشبه المعاملات فشبه الالزام بوجوب ﴿٢٢٠﴾ اشتراطهما والمعاملات سقوا طهما

فشرط احدهما واسقط الآخر توفيراً ناشبهين وعندهما هو كما سبق في اشترط التمييز فقط (والرابع في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام) لقيام الدلالة على عصمتهم من الكذب وحكمه اعتقاد الحقيقة والائتمار قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام اماراة الحدوث فيه وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده (وقسم يحتملها) اى الصدق والكذب (على السواء كخبر الفاسق) يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله والكذب بتعاطيه المحظور وحكمه التوقف فيه قال الله تعالى فتبينوا (وقسم

وحجر المأذون وفيه ازام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لالزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن (يشترط فيه احد شطرى الشهادة) من العدد والعدالة (عند ابى حنيفة) ثم شبه الالزام بوجوب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات بوجوب سقوا طهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيراً للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل ميمر لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع (هـ) فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلاً وعزلاً فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد ألحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضولياً وان كان وكيلاً او رسولاً من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان يخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عنى هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقاً لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل (والرابع) اى القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة (في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه) اى صدق الخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام آيات الحدوث فيه (وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق) فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) والمقصود هنا هذا النوع (ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عنيمة) اى اصلاً وهى على اربعة اقسام قيمان منها

يترجح احد احتماليه) وهو الصدق (على الآخر) وهو الكذب (كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) يترجح صدقه لغلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عن موجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد بحقيقته والمقصود هذا النوع (ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عنيمة (هـ) يعنى للمسلم الذى لم بهاجر اليها

وهو ما يكون من جنس الاستماع) وهو أربعة وجهان حقيقة أحدهما الحق ووجهان عزيمة لها شبه بالرخصة فالاولان (بان تقرأ على المحدث) من كتاب او حفظ وهو يسمع فيقول أهو كما قرأت فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك) وانك تسمع فعند ٢٢١ المحدثين الثاني اولى وعن ابى حنيفة رحمه الله الاول

اولى (او) الآخران بان (يكتب) المحدث (اليك كتابا على رسم الكتاب) من العنوان والتوقيع (وذكر فيه حدثي فلان عن فلان الى آخره) بان قال عن النبي عليه السلام ويذكره (ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني) بهذا الاسناد (فهذا من الغائب كالخطاب) لتبلغه عليه السلام بالكتاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يرسل اليه رسولا ان فلانا اخبره الى آخره لان الرسول كالكتاب (فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) بان ثبت بالبينة ان هذا كتاب فلان المحدث او رسوله (او يكون رخصة وهو الذي لا استماع فيه) اصله (كالاجازة) وهو ان يقول اجزت لك ان تروى عني هذا الكتاب الذي حدثني

في نهاية العزيمة (وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث) من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له مستفهما أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك) من كتاب او حفظ وانت تسمعه * قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره (او يكتب) المحدث (اليك كتابا على رسم الكتاب) وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء (وذكر فيه حدثي فلان عن فلان الى آخره) اي الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر من الحديث (ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني) بهذا الاسناد (فهذا) اي الكتاب (من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه) اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتى هذه فاروه عني بهذا الاسناد (فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة (او يكون رخصة) هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع (وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة) وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك وبين اسناده (والمناولة) وهي ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيعتي فلان فقد اجزت لك ان تروى عني هذا الحديث والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولده ماتنسلوا (والمجازة ان كان عالما به) اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته (يصح الاجازة والا) اي وان لم يكن المجازة عالما بما في الكتاب (فلا) اي لا يصح

به فلان (والمناولة) وهو ان يعطيه كتابه ويقول خذوه وحدث عني ما فيه وهي تأكيد للاجازة (والمجازة ان كان عالما به) اي بما في الكتاب (يصح الاجازة والا) اي وان لم يكن عالما به (فلا) تصح الاجازة اصله كتاب القاضي

(و طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع) ٢٢٢ من وقت السماع الى وقت

الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكره) ما كان مسموعا له (يكون حجة) ويحل الرواية لان التذكر كالحفظ (والا) اي وان لم يكن متذكرا فلا يحل له الرواية (عند ابي حنيفة رحمه الله) لان الخط للقلب كالمرآة للعين والمرآت اذا لم تقدر للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يقد للقلب ذكر كان هدر او كذا في رؤية القاضي والشاهد خطه وعن ابي يوسف يعمل وان لم يذكر في السجل والرواية دون الديوان وعن محمد في الثلاث تيسير (وطرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي) المسموع (على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) لقوله عليه السلام اذا اصبت المعنى فلا بأس (فان كان المروي محكما لا يحتمل

الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي فالصحح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني واجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد (وطرف الحفظ) اي الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان (والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع) من وقت السماع (الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر) ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه او خط غيره (والا) اي وان لم يتذكر من الخط شيئا (فلا) اي لا تحل له الرواية (عند ابي حنيفة) لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام من غير أن راوي يروي ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يدا امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن من التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس (وطرف الاداء) هذا هو الطرف الثالث (والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) يعني يروي به بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث * قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن الزيادة والنقصان وحجة العامة ماروي ان الصحابة قالوا يا رسول الله اننا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا قال عليه السلام (اذا لم تحملوا احراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس به) روى ان ابن مسعود وانساو غيرهما كانوا يقولون في الرواية قال عليه الصلاة والسلام كذا او قريبا منه او نحو امته ولم ينكر عليهم منكر فكان اجاها على الجواز (فان كان) الحديث (محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة) اي معرفة (في وجوه اللغة) لانه لما لم يشبهه بمعناه

غيره) اي الامعنى واحدا (يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة) لانه لا يمكن زيادته ونقصه لعدم احتمال غير ما وضع له (لا يمكن)

(وان كان ظاهرا يحتمل غيره) اى غير ما ظهر من معناه كعامة يحتمل الخصوص (فلا يجوز نقله بالمعنى الالفقيه المجتهد) لانه يقف على المراد ﴿ ٢٢٣ ﴾ به فيؤمن من الخلل (وما كان من جوامع الكلم)

وهى الالفاظ الوجيزة
الجامعة للمعاني الكثيرة
والاحكام المختلفة
(او المشكل او المشترك
او المجمل لا يجوز نقله
بالمعنى للكل) اى للمجتهد
وغيره اما الجوامع
فاعد من الغلط واما
المشكل والمشارك
فلأن فهم معناه
بالتأويل وتأويله
ليس بحجة على غيره
واما المجمل فببيان
من المجمل (والمروى
عنه اذا انكر الرواية)
بان قال كذبت على
(او عمل بخلافه بعد
الرواية مما هو خلاف
يقين) بان لم تكن
الرواية محتملة للتأويل
والخصيص كحديث
عائشة رضى الله عنها
ايما امرأة تكلمت نفسها
بغير اذن وليها فسخاها
باطل ثم تزويجها بنت
اخيه او هو غائب وكان
بعد الرواية (يسقط
العمل به) لانه بصير
متناقضا بانكاره ومع

لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى (وان كان ظاهرا)
معلوما (يحتمل غيره) اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة
يحتمل الجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى الالفقيه المجتهد) لانه يقف على ماهو
المراد فيقع الامن من الخلل بمعناه (وما كان من جوامع الكلم) بان كان
لفظه وجيزا وتحت معان كثيرة (او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز
نقله بالمعنى للكل) اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انه
عليه السلام قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر عليه احد بعده على
ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشارك فلأن المراد منهما لا يعرف
الابتأويل الراوى وتأويل الراوى لا يكون حجة على غيره كالقياس واما
المجمل فلأنه لا يوقف على معناه (والمروى عنه) هذا اشارة الى الطعن
الذى يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجب
والطعن الذى يلحقه اما ان يكون من قبل الراوى او من قبل غيره والذى
يكون من قبل الراوى (اذا انكر الرواية) انكار جاحد بان قال كذبت على
او مارويت لك او انكرا موقوفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا
الحديث اولا اعرفه فى الوجه الاول يسقط العمل بخلاف لان كل
واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن
لا يسقط بذلك عدتهما للتيقن فى عدتهما ووقوع الشك فى زوالها واما
فى الوجه الثانى فذهب الكرخى واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به
لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوى انقطع الاتصال
وذهب الشافعى ومالك الى انه لا يسقط العمل (او عمل بخلافه بعد الرواية)
كما روت عائشة ان النبي عليه السلام قال (ايما امرأة تكلمت بغير اذن وليها
ففسخاها باطل) ثم ان عائشة زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها (مما هو
خلاف يقين) اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه (يسقط
العمل به) لان خلافه ان كان حقا بان خالفه لاوقوف على نسخه اول كونه ليس
بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان باطلا بان
خالف لقلة المبالة والتهاون بالحديث او بغفلة او بنسيان فقد سقطت
روايته لانه لم يكن عدلا (وان كان) العمل بخلافه (قبل الرواية اولم يعرف

التناقض لاثبت الرواية وبدون الاتصال لا بصير حجة لان الخلاف ان كان حقا بطل الاحتجاج به وان كان باطلا
سقطت روايته (فان كان) العمل (قبل الرواية اولم يعرف

تاريخه) اى انه عمل قبلها او بعدها (لم يكن جرحا) لان الظاهر انه ترك بالحديث احسانا لئلا ينسب به ولانه حجة في الاصل فلا يسقط بالشبهة (وتعيين) الراوى (بعض) ٢٢٤ ﴿ ﴾ محتملاته) اى الحديث بان كان اللفظ

عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه (لا يمنع العمل به) لان احتمال الكلام لغة لا يطل تأويله كحديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا يحتمله بالاقتوال والابدان حمله على الابدان ولم تأخذه (والامتناع عن العمل به كالعامل بخلافه) لان الامتناع حرام كالعامل بخلافه (وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم) لانه لا يظن به المخالفة لحديث صحيح فحمل على انه علم انتساخه كما روى انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتعريه عام فمهرنقى رجلا فارتد فلف ان لا ينفى احدا فلو كان النفي حدا لما حلف والخدماء على الشهرة فلو صح لما خفي عليه اما ما يحتمل الخفاء لم يكن جرحا كحديث الوضوء

تاريخه) اى تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها (لم يكن جرحا) لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية (وتعيين) الراوى (بعض محتملاته) بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه (لا يمنع العمل به) اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف يقيين مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال (المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا) وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقتوال فحمله ابن عمر رضى الله عنه على التفرق بالابدان ولم يعمل بتأويله فبقى مشتركا فعملنا بما روى عن النبي عليه السلام انه قال (المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما) (والامتناع عن العمل به) اى امتناع الراوى عن العمل بالحديث (مثل العمل بخلافه) اى عمل الراوى بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثله حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام (كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع) وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم ارد رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه (وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم) مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال (البكر بالبكر جلد مائة وتعريه عام) تمسك به الشافعى وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرقنا ان ذلك بطريق السياسة وعلما ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث الذى من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهنى* وروى ان اباموسى الاشعرى لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى (والطعن المبهم) مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما (من ائمة الحديث لا يجرح الراوى) لان الجرح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار

على من قهقه في الصلاة لا يجرحه عدم عمل ابى موسى الاشعرى به لانه من الحوادث النادرة (والطعن المبهم من ائمة الحديث) بان يقول هذا الحديث غير ثابت او فلان مجروح من غير ذلك سبب (لا يجرح الراوى) لان العدالة ثابتة باعتبار عقله ودينه فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لاحتمال اعتقاد ما لا يصلح للجرح جارحا (فلا)

(الاذا وقع مفسرا بما هو جرح ٢٢٥ متفق عليه) فلو كان مجتهدا فيه كالطعن بشرب النبيذ

لمن يعتقد اباحته لا يقبل
(من اشتهر بالنصيحة
دوال تعصب) فلو كان
الطاعن معروفا
بالعداوة والتعصب
لا يقبل (حتى لا يقبل
الطعن بالتدليس)
وهو قوله حدثني فلان
عن فلان ولا يقول
قال حدثني او اخبرني
فلان لانه يؤهم شبهة
الارسال وحقيقته
ليس بجرح فشبهته
اولى (والتليس) وهو
ان يروى عن رجل
ويذكره بما لا يعرف به
فان هذا محمول على
صيانة الراوى من ان
يطعن فيه من لا يبالي
(والارسال) لانه
دليل تأكد الخبر
وسماعه من غير واحد
(وركض الدابة) لان
السباق مشروع
ليتقوى على الجهاد
(والمزاح) فانه مباح
اذا لم يتكلم بما ليس
بحق (وحدائث السن)
فان كثيرا من الصحابة
رووا في حدائث سنهم

فلا يترك به العدالة الثابتة * قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان
التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق * قلنا اسباب التعديل غير
منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك (الا اذا وقع
مفسرا بما هو جرح متفق عليه) قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته (من اشتهر
بالنصيحة دون التعصب) قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة
والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حله على الطعن (حتى لا يقبل
الطعن بالتدليس) وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي
اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني
فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل
عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يؤهم شبهة الارسال وحقيقته
الارسال ليس بجرح فشبهته اولى (والتليس) وهو ان يذكر الراوى
شخصه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه
الكنية يشترك غيره او يذكره بصفة ليست بمشهوره وذلك مثل ان يقول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي
وقد يروى عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تليسا نوع من التدليس عند
اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس
الاسناد (والارسال وركض الدابة) وهو حثها على العدو فهو لا يصلح
جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد (والمزاح) لانه امروربه الشرع لان
النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا (وحدائث السن) وهى
الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حدائث سنهم بشرط
الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ (وعدم
الاعتقاد بالرواية) وهذا لا يوجب جرحا لان الاعتبار هو الاتقان وربما يكون
اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر من الذى اعتاده كابى بكر رضى الله
عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية (واستكثار مسائل الفقه) كما ذكر بعض
المحدثين في حق ابى يوسف انه كان اما ما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا
لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا

(وعدم الاعتقاد بالرواية) لان العبرة بصحة الاتصال (واستكثار مسائل الفقه) لانه دليل الاجتهاد وقوة الذهن

فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا

قيد به لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهرا (فلا بد من بيانه) اى بيان التعارض (فركن المعارضة) المراد بالركن ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها (تقابل المجتنبين على السواء) لان التقابل لا يقع بين القوى والضعيف (لامزية لاحدهما) تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذى يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصف (في حكمين متضادين) لان التقابل بين المجتنبين لا يتصور الا بتقابل حكمهما (وشرطها) اى شرط المعارضة (اتحاد المحل) لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها (والوقت) لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها (مع تضاد الحكم) من جهة النفي والاثبات * فان قلت ان كان المراد به ماذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه * قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل المجتنبين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الجهة لا بد وان تكون في شئ فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره * قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجوز التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين (وحكمهما) اى حكم المعارضة (بين الآيتين المصير الى السنة) اى ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصير الى ما بعدهما من الجهة وهى السنة * فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض

فصل

(وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا) لافى نفسها (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ (فلا بد من بيانه) اى التعارض (فركن المعارضة) تقابل المجتنبين على السواء (لعدم المعارضة بين المختلفين في القوة والضعف) (لامزية لاحدهما) تأكيد او المراد عدم المزية في الوصف كخبر العدل الفقيه مع مثله (في حكمين متضادين) اى مختلفين على وجه يقتضى احدهما نفي الآخر اذ لو اتفقا لتأييدا (وشرطها) اى المعارضة (اتحاد المحل) لانه لو اختلف لجاز اجتماعهما كالنكاح يوجب حل الزوجة وحرمة امها (والوقت) لجواز اجتماعهما في محل في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها (مع تضاد الحكم) كالتحريم والتحليل

والاثبات والنفي) وحكمهما بين الآيتين المصير الى السنة

(الآيتين)

و بين السنتين المصير
الى اقوال الصحابة
او القياس) لا نهما
تساقطا لامتناع العمل
بهما للتناقى وباحدهما
لعدم الاولوية فيصار
الى ما بعدهما من الحجة
والحجة على هذا الترتيب
(وعند العجز) عن المصير
الى دليل آخر (يجب
تقرير الاصول) اى
ابقاء كل واحد من التى
وقع فيها التعارض على
ما كان فى الاصل
(كما فى سؤر الحمار لما
تعاضت الدلائل فيه)
روى انه عليه السلام
سئل أتوضأ بماء
افضلت به الحمر قال نعم
وروى انه عليه السلام
نهى عن لحوم الحمر
الاهلية فانها رجس
فبدل على ان سؤره نجس
قوله اذ كلاهما وردا
فى الصلاة عند عامة
اهل التفسير فيه رد
على ما يقال ان قوله
سبحانه واذا قرئ
القرآن فاستمعوا له نزل فى شأن الخطبة كما يذكر فى الفقه اه قاله (المصحح)

الايتين الى آية اخرى * قلت كلام المصنف مبنى على عدم جواز الترجيح بكثرة
الدلة فلا توجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى (فاقرؤا ما ينسر من القرآن)
وقوله تعالى (واذا قرئ القرآن فاستمعوا له) والاول بمومه يوجب القراءة على
المقتدى والثانى ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا فى الصلاة عند عامة اهل التفسير
فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام (من كان له امام فقرأه الامام له قراءة)
(وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضى الله عنهم) عند من يوجب
تقليد الصحابي (او القياس) يعنى ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير
الى القياس ولا يفيهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان الهمما
يصار اليه او لا بعد السنة اقوال الصحابي او القياس لانهما عطفابا وهو لا حد
المذكورين وكلام صاحب التقويم بصرح بان المصير الى قول الصحابي
مقدم على القياس مثاله ما روى ان النبي عليه السلام (صلى صلاة الكسوف
ركعتين ركوعين وسجدة) وروت عائشه رضى الله عنها (انه صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجديات) فبتعارضان فيصار الى القياس
وهو اعتبار بسائر الصلوات وفى الشرح الاكلى اذا تعارضت السنتان
فعند ابى سعيد البردعى يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اى فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعى الى القياس مطلقا وعند الكرخى انما
يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابي (وعند العجز) عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد
او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال
الصحابة ايضا (يجب تقرير الاصول) اى العمل بالاصل (كما فى سؤر
الحمار لما تعارضت الدلائل فيه) اما تعارض الدلائل فكما روى جابر رضى
الله عنه انه عليه السلام سئل أتوضأ بماء افضلت به الحمر قال (نعم) وروى انس
انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال (انها رجس) وهذا يدل
على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رضى الله
عنه سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار الذى يعلف القت والتبن
فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعله
الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة فى العرق اكثر ولم يمكن الحاقه

القرآن فاستمعوا له نزل فى شأن الخطبة كما يذكر فى الفقه اه قاله (المصحح)

(وجب تقرير الاصول فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس) بالتناقض فكان سؤره طاهرا كهرقه (ولم يزل به الحدث للتعارض) لان الحدث كان ثابتا ﴿ ٢٢٨ ﴾ قبل استعماله فلا يزول باستعماله

(فوجب ضم التيمم اليه) لتحصل الطهارة قطعاً (وسمى) سؤر الحمار (مشكلاً لهذا) اى للتعارض (لان ايعنى به الجهل) اى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو استعماله مع التيمم وعدم نجاسته (واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض) والائتم العمل بالادليل اذ ليس بعد القياس دليل (ليجب العمل بالحال) اى باستصحابه لانه ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه) لان احدهما حجة يقينا عند الله تعالى وكل منهما حجة في حق العمل فيعمل بايهما شاء بالتحري لان بقلبه نورا يدرك به الباطن

بالبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضائق التي لا يدخلها الحمار (وجب تقرير الاصول) وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه (فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض) اى لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك (فوجب ضم التيمم اليه) فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك * قلت لوبقيت فيه صفة الطهورية زال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين (وسمى) سؤر الحمار (مشكلاً لهذا) اى لتعارض الدليلين * فان قلت لانسلم التعارض اذ المحرم مرجح في لحمه وكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك * قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السؤر في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلورجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب (لان ايعنى به الجهل) يعنى لايعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه (واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) يعنى لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بايهما شاء) لان احد القياسين حق عند الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ (بشهادة قلبه) فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحركا في اجناس

ما كان طاهرا عن المني كما تراه في الشرح الذى بالهامش واذا رأيت هذا فلا تعجب بما في الحاشية العزمية من الاعتراض على قول الشارح فيما بعد اى لا يطهر. كان نجسا فان منشأ الغفلة عن هذا القول كما لا يخفى اه (مصححه)

(والتخلص عن المعارضة) من خسة اوجه (ما ان يكون من قبل الحجّة بان لا يعتدلا) فلا يقوم المعارضة كالحكم فلا يعارضه المتشابه (او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبي) فان الثابت بهما اذا اختلف عند ﴿ ٢٢٩ ﴾ التحقيق يسقط التعارض لان شرطه اتحاد الحكم

(كما يتى اليمين في سورة البقرة والمائدة) فآية البقرة لا يؤاخذكم الله بالغوا في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم توجب المؤاخذه فيما قصده القلب فيتحقق في الغموس وآية المائدة لا يؤاخذكم الله بالغوا في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تفهيمها في الغموس لدخولها تحت الغوا لانه اسم للكلام لا فائدة فيه فتعارضها ظاهرا والخلاص باختلاف الحكم وان المؤاخذه في البقرة مطلقة فتصرف الى الكمال وهي في الآخرة وفي المائدة مقيدة بما هو للدنيا بدليل فكيف تارة فتكون فيها (او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) فالتخفيف

ما يقع به التكفير * قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه ولقلب المؤمن نور يدركه ما هو باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام (اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله) وعند الشافعي يعمل باليهما شاء (٤) ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن اثمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما (والتخلص عن المعارضة) على خسة اوجه بالاستقراء (اما ان يكون من قبل الحجّة بان لا يعتدلا) اي لا يستويان كقوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين على من انكر) لا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشهادة ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد (او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبي) فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض (كما يتى اليمين في سورة البقرة والمائدة) الآية التي في سورة البقرة (لا يؤاخذكم الله بالغوا في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) فانها توجب المؤاخذه بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فيتحقق المؤاخذه في الغموس والآية التي في سورة المائدة (لا يؤاخذكم الله بالغوا في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) تقتضي ان لا يتحقق المؤاخذه في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذه ولغو لا مؤاخذه فيها والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا والغوا اسم للكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذه في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد بهما المؤاخذه في الآخرة والمؤاخذه المنفية في المائدة هي المؤاخذه بالكفارة في الدنيا (او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) القراءة بالتخفيف

يقتضي حل القربان بالانقطاع سواء انقطع على اكثر المدة او مادونه لان الطهر انقطاع الدم والتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء انقطع على اكثر المدة او مادونه فتعارضها ظاهرا فحمل التخفيف على الانقطاع على اكثرها لعدم احتمال عود الدم فلا يترأخى الحرمة الى الاغتسال لازوم جعل الطهر حيضا والتشديد على مادونه لاحتمال عوده فيؤكده بالاغتسال (٤) يعنى من غير تحرر كذا في الكشف (عزى زاده)

(او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة) والذين يتوفون منكم الآية ﴿٢٣٠﴾ لقول ابن مسعود من شاء باهله

ان سحرة النساء القصرى وفيها واولات الاحال نزلت بعد التي في سورة البقرة فسقط التعارض في الحامل المتوفى منها زوجها فتعبد بالوضع اذ التأخر دليل النسخ (او دلالة كالحاظر والبيح) اذا لم يعلم وجودهما في زمانين فان الحاضر يجعل آخرها دلالة لانه لو كان اولاً لكان ناسخاً للبيح ثم المبيح ينسخ الحظر فيكرر النسخ ولو اخر لا يتكرر فعدم التكرار اولى

قوله باهله المباهلة الملاغسة وكانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهل الله على الكاذب كذا في الهامش وقد امر بها نبينا صلى الله عليه وسلم مع نصارى نجران في شأن سيدنا عيسى بقوله سبحانه فن حاجك فيه من بعد ما جاءك

تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلاة * فان قلت قوله تعالى (فاذا تطهروا) في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهروا * قلت ظاهر أن تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهروا في قراءة التخفيف على طهروا لان تفعل يبحى بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتيبين بمعنى بان (او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة) وهى قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعبد بابعد الاجلين اى باطول العديتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا * وقال ابن مسعود تعبد بوضع الحمل وقال من شاء باهله ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى (واولات الاحال اجلهن ان يضعن حملهن) نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على على رضى الله عنه ولم ينكره على فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع (او دلالة) اى الوجه الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لاصريحا (كالحاظر والبيح) اذا اجتمعوا نحو ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب * وروى انه عليه السلام رخص فيه فاننا علم انهما قد وجدا في زمانين فالحاضر جعل آخرها ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاضر يكون

من العلم فقل تعالى الآية ارجع التفسير ان شئت ثم ان سورة النساء القصرى هى سورة الطلاق والطولى البقرة على ما ذكر في تاج العروس اه ذكره (المصحح) (ناسخا)

(والمثبت) اى واذا
تعارض نصان احدهما
مثبت امرا عارضا
والآخر نافله ميق
للال فالثبت (اولى
من النافى عند الكرخي)
لاشماله على زيادة علم
(وعند عيسى بن ابان
يتعارضان) لوجود
دليل صدق الراوى
فيهما فيترجح من جهة
اخرى واختلف عل
اصحابنا فلا بد من اصل
(والاصل فيه) اى
في وقوع التعارض بين
النافى والمثبت (ان النفى
ان كان من جنس
ما يعرف بدليله) بان
كان مبنيا على دليل

قوله اشار اليه المصنف
بقوله والاصل فيه
ومراده التنبيه على
ضعف ما اطلقه
الكرخي وابن ابان اه
عزى زاده كتبه
(المصحح)



ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا
الحاظر متأخرا ليلزم الانسخ واحد فجعل الخاطر آخر اولى وفيه بحث
اذا الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها ناسخا اذ النسخ
عبارة عن انتهاء حكم شرعى الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلى فيتغير
مرتين فيتكرر بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول
ان الاصل فى الاشياء الاباحة لقوله تعالى (خلق لكم ما فى الارض جميعا)
والثانى ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى وان التصرف فى ملك
الغير لا يجوز الابادته والثالث التوقف لان العقل لاحظه فى معرفة الاحكام
فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار
القول الاول لاعلى معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر
لان البشر لم يتركوا سدى اى مهملا بلا شرع فى زمان قال الله تعالى (وان
من امة الا اخلا فيها نذير) وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذى
بين هسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فان الاباحة كانت ظاهرة
فى ذلك الزمان لوقوع التحريفات فى الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد
على شىء من الشرائع وظهرت للاباحة على معنى عدم العقاب (والمثبت)
وهو الذى ثبت امرا عارضا (اولى من النافى) اى الذى ينفي العارض
ويبقى الامر الاول (عند الكرخي) ولد سنة ستين ومأتين ومات سنة
اربعين وثلاثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافى اعتمد الظاهر كما فى الجرح
والتعديل يرجح قول الجراح لانه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن ابان)
كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الراى تفقه على محمد بن الحسن وكان
موته سنة احدى وعشرين ومأتين (يتعارضان) لان ما يستدل به على
صدق الراوى فى المثبت من العدالة موجود فى النافى فيتعارضان ويطلب
الترجيح بوجه آخر (والاصل فيه) اى فى ترجيح المثبت او النافى
لما اختلف عمل ائمتنا فى تعارض المثبت والنافى فى بعض الصور عملوا بالمثبت
وفى بعضها بالنافى احتج الى ضابط يفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه
المصنف بقوله والاصل فيه (ان النفى ان كان من جنس ما يعرف بدليله)
بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف

(او كان مما يشبه حاله) اى يجوز ان يكون مبني على دليل ﴿ ٢٣٢ ﴾ وان لا يكون (لكن لما عرف ان

الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات) فيصلح معارضا له لكونه مبني على دليل (والا) اى وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة (فلا) يكون مثل الاثبات لانه لا يعرف حينئذ الا بالاستصحاب وهو ليس بدليل وما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل (فالنفي في حديث بريرة وهو ما روى انها اعتقت وزوجها عبد فنجيرها رسول الله عليه السلام) مما لا يعرف الا بظاهر الحال) وهو ان العبودية كانت باقية قبل العتق (فلم يعارض الاثبات وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حر) فاخذ اثنا بالثبوت وقالوا تخير الامة اذا اعتقت وزوجها حر (وفي حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه

بدليله بان لا يكون مبني على دليل بل يكون مبني على الاستصحاب الذى ليس بحجة (او كان مما يشبه حاله) اى يحتمل ان يكون مستغادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبني على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لاصورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان مالا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال الخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله (لكن لما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات) الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص من حال الخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله (والا فلا) يعنى وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات (فالنفي في حديث بريرة) لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهى ثلاث الاولى مسألة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعى (وهو ما روى انها اعتقت وزوجها عبدا لا يعرف الا بظاهر الحال) وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق (فلم يعارض الاثبات وهو) اى الاثبات (ما روى انها اعتقت وزوجها حر) اخذ اثنا بالثبوت (وفي حديث ميمونة) يعنى المسئلة الثانية مسألة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعى (وهو ما روى) ابن عباس (ان النبي عليه السلام تزوجها وهو محرم) وهذا ناف لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى) يزيد بن الاصم

السلام تزوجها وهو محرم) هذا ناف لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه)

(انه تزوجها وهو حلال) وهذا مثبت لانها ثبت امر اعارض على الاحرام فلما تعارض صير الى الترجيح (وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية  ٢٣٣  يزيد بن الاصم لانه لا يعمله) اي يزيد بن الاصم ابن عباس

(في الضبط والاتقان)

ولما ترجح النافي بضبط

الراوى اخذه ائمتنا

وجوزوا نكاح

المحرم (وطهارة

الماء وحل الطعام من

جنس ما يعرف بدليله

كالنجاسة والحرمه)

فان الخبر بهما يعتمد الدليل

(فوق التعارض بين

الخبرين) فيما اذا خبر

بخبر نجاسة الماء او حرمة

الطعام واخر بطهارته

او حله والخبر بالطهارة

والحل ناف لانه ينفي

العارض ويبقى الامر

الاصلى والخبر بالنجاسة

والحرمة مثبت لاثباته

امرا عارضا والنفي

يحمل ان ينفي على دليل

بان اخذ الماء من نهر

جار في اثناء طاهر ولم

يغيب عنه ويحتمل ان

ينفي على ظاهر الحال

فان عرف ان اخباره على

ظاهر الحال لم يعارض

المثبت وان علم انه خبر

بدليل عارض المثبت

(فوجب العمل بالاصل)

(انه) اي النبي عليه السلام (تزوجها وهو حلال) اي خارج عن احرامه

وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام (وجعل رواية ابن عباس

رضي الله عنهما اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه) اي يزيد (لا يعمله)

اي ابن عباس (في الضبط والاتقان) ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي

لان النفي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيتعارض الاثبات ولما

عارضه رجحوا النافي بفقهاء الراوى وضبطه (وطهارة الماء وحل الطعام

من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوق التعارض بين الخبرين

فوجب العمل بالاصل) هذه هي المسئلة الثالثة يعنى اذا خبر بخبر بنجاسة

الماء والاخر بطهارته او اخبر بخبر يحل الطعام والاخر بحرمته فالخبر

بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقى الامر الاصلى والخبر بالنجاسة

والحرمة مثبت لانه ثبت امر عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا

على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اثناء طاهر ولم يغيب عن ذلك الاثناء

فانه يكون عارضا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على

ظاهر الحال فان عرف انه خبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول

المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه خبر بدليل

عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما حيثئذ مخبرا عن دليل

فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل

في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة لكن يصلح ان يكون

مرجحا فيرجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول

المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله

لاما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر

هو الاول (والترجيح لا يقع بفضل العدد) اي بكثرة عدد الرواة (وبالذكورة

والحرية) اي بذكورة الراوى وحرية عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة

الرواة لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة

الرواة لا تكون دليل القوة مالم تخرج عن حيز الاحاد لا ترى ان المناظرات

جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو في شيء منها

اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة لا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا

وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام فترجح النافي (والترجيح لا يقع بفضل العدد) الرواة (وبالذكورة

والحرية) خلافا لبعض حتى اذا كان راوى احد الخبرين واحدا او امرأتين او عبيدين والاخر اثنين او رجلين

او حرين فالثاني مرجح عندهم وقلنا هذا متروك باجتماع السلف ولو رجحوا به لنقل

(واذا كان في احد الخبرين زيادة فان كان الراوى) ٢٣٤ * * * واحدا يؤخذ بالمتثبت

للزيادة) ويحال حذفها الى غفلة الراوى لان الاصل واحد فلا يثبت كونها خبرين بالاحتمال (كما في الخبر المروى في التحالف) وهو ما روى ابن مسعود رضى الله عنه عن النبي عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بالمتثبت وقلنا لا يتحالفا الا عند قيامهما (و) اما (اذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) ما يمكن لانه علم انهما خبران وانه عليه السلام قال كلا في وقت (كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين) ومثاله ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وفي رواية نهاهم عن بيع ما لم يقبضوا فعملنا بهما ولم نحمل المطلق

لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط * قال شمس الائمة السرخسى والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى (ما يعلم الا قليل) وقال الحماسي

* تعيرنا انا قليل عدينا * فقلت لها ان الكرام قليل *

ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر * فان قلت قد ثبت الترجيح لما روى ان النبي عليه السلام توقف في خبر ذي اليمين حتى اخبره ابو بكر وعمر قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة المجتنبين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد بتجوز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض

الاسباب (واذا كان في احد الخبرين زيادة) لم تكن في الآخر (فان كان الراوى واحدا يؤخذ بالمتثبت للزيادة كما في الخبر المروى في التحالف) وهو ما روى ابن مسعود انه عليه السلام قال (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا) وفي رواية اخرى عنه لم يذكر عليه السلام قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمتثبت للزيادة وقلنا لا يجزى التحالف الا عند قيام السلعة وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة الضبط (و) اما (اذا)

(اختلف الراوى فيجعل كخبرين ويعمل بهما) لان الظاهر انه عليه السلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان (كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين) نظيره ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عليه السلام النهى عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

(وهذه الحجج) اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها

على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كالطعام * فصل * (في البيان) (تحتمل)

(وهذه الجمج) التي مرت (تمثل البيان) وهو الكشف عن المقصود وهو على خمسة (امان يكون بيان تقرير وهو تأكيده الكلام بما يقطع احتمال المجاز) نحو ولا طائر يطير بجناحيه حقيقة بالجناح و يحتمل غيره يقال المرء بطير بهمه (او الخصوص) ﴿ ٢٣٥ ﴾ نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون الملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بارادة بعضهم فقطعه كلهم اجمعون (او بيان تفسير) وهو ما رفع الخفاء (كبيان الجممل) كاقبوا الصلاة بينه السنة (والمشارك) كانت بائن البيونة مشترك فاذا عني الطلاق صح وزال الاشكال (وانهما) اى بيان التقرير والتفسير (يصحان موصولا ومفصولا) لان بيان التقرير مقرر لا مغير وكذا بيان التفسير قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي (وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان الجممل والمشارك الا موصولا) لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود العمل فلو تأخر البيان لا فضى الى تكليف ما ليس فى الوسع وجوابه ان اللازم قبله الاعتقاد دون العمل (او بيان تغيير كالتعليق

(تمثل البيان) اى الكشف عن المقصود (وهو) اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء (امان يكون بيان تقرير وهو تأكيده الكلام بما يقطع احتمال المجاز) مثل قوله تعالى (ولا طائر يطير بجناحيه) فان الطائر يحتمل ان يستعمل فى غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز (او الخصوص) كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله (كلهم) قرر معنى العموم (او بيان تفسير) وهو بيان ما فيه خفاء (كبيان الجممل) كقوله تعالى (اقبوا الصلاة) فانه مجمل لحقه بيان بالسنة (والمشارك) وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان الجممل والمشارك الا موصولا) احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلى وذات يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوز موصولا بان الخطاب بالجممل قبل البيان يفسد الاتقاء باعتقاد الحقيقة فى الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان (او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء) تسميتهما بيانا مجازا لان الاستثناء فى قوله لفلان على الف الامانة يبطل الكلام فى حق المسائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا وبصيره يمينا الا ان فى الاستثناء يبطل بعض الكلام وفى التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسمائة لا الفا وانه يحلف لا يطلق فى التعليق (وانما يصح ذلك موصولا فقط) باجاء الفقهاء * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه يصح مفصولا لما روى انه عليه السلام قال (لا غزون قريشا) ثم قال (بعد سنة ان شاء الله تعالى) واحتج الفقهاء بان النبى عليه السلام قال (من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكنفر) الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستين وليأت بالذى هو خير منها والحديث الذى رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالى (واختلف فى خصوص العموم) اى تخصيص العام

بالشرط والاستثناء) فان كلامهما يغير الكلام الاول (وانما يصح ذلك موصولا فقط لقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستين وليأت وعن ابن عباس رضى الله عنهما مفصولا (واختلف فى خصوص العموم) اى فى العام الذى لم يخص هل يجوز تخصيصه بدليل متراح

(فعندنا لا يقع) المخصص (مترخيا وعند الشافعي يجوز ذلك وهذا) الاختلاف (بناء على) اصل مبين وهو (ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم ٢٣٦ قطعاً وبعد الخصوص لا يبق

القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال (فيتقيد) اي فيان التغيير مقيد (بشرط الوصل وعنده) لما لم يكن العام موجبا قطعاً فال تخصيص (ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح) اي فالقصر بصرح بيانه (موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى اسرائيل) جواب عن الاستدلال على جواز تخصيص العام مترخيا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة مطلقا والبقرة مطلقا والمطلق عام عندهم ثم بينها بعد سؤالهم مقيدة باوصاف بانه (من قبيل تقييد المطلق) لامن تخصيص العام لان البقرة نكرة في موضع الاثبات فكانت خاصة فكيف تحتمل التخصيص لكنها مطلقة فتحتمل التقييد (فكان) تقييدها (نسخا فيصح مترخيا) اذ النسخ لا يكون الا

الذى لم يخص منه شيء (فعندنا لا يقع مترخيا وعند الشافعي يجوز ذلك) قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترخيا اتفاقا (وهذا) الاختلاف (بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبق القطع فكان) تخصيص العام (تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل) كالاستثناء والتعليق (وعنده ليس بتغيير) لان موجبته ظني قبل التخصيص (بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى اسرائيل) هذا اشارة الى جواب عن استدلال على جواز تخصيص العام مترخيا بخصوص منها قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) والله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة مطلقا ليطهر امر القتل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل (من قبيل تقييد المطلق) يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص (فكان) تقييد المطلق (نسخا فلذلك صح مترخيا) ومنها قوله تعالى (فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك) اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الشافعي الامل عام يتناول جميع بنيهم ثم لحقه الخصوص مترخيا بقوله تعالى (انه ليس من اهلك) اجاب عنه بقوله (والاهل لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لانسبه فعلى هذا يكون الامل مشتركاً لانه احتمل الامل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الامل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك جائز (لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك) ومنها قوله تعالى (انكم وما تبعدون من دون الله حصص جهنم) اي حطبها هذا عام لحقه خصوص مترخيا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله فقال يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى (ان الذين سبقت لهم

مترخيا (والاهل) اي بقوله تعالى واهلك فعموم الامل يتناول ابنه ثم خص مترخيا بقوله انه ليس من اهلك بان الامل (لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لانسبه فيكون الامل مشتركاً فبين ان المراد الامل من حيث المتابعة والابن الكافر ليس منه وتأخير بيان المشترك صحيح (لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك

وقوله تعالى (اى وبقوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله) عام خص منه عيسى مراً خياً بعد ما عارض ابن الزبيرى به وبالملائكة ﴿ ٢٣٧ ﴾ ب قوله ان الذين سبقت بانه (لم يتناول عيسى

مننا الحسنى اولئك عنها مبعدون) اجاب عنه بقوله (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام) لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون متناولاً لهم (لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون) واما سؤال ابن الزبيرى فكان بناء على ظنه ان مآظاهرة فين يعقل ولهذا روى انه عليه السلام قال (ما جهلك بلغة قومك) اما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب (والاستثناء يمنع التكلم بحكمه) اى مع حكمه (بقدر المستثنى) اى يمنع الحكم فى المستثنى نظراً الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به (٢) عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعاً للموجب والموجب (٣) جميعاً بقدر المستثنى فيعدم الحكم فى المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به (فيجعل) الاستثناء (تكلماً بالباقي بعده) اى بعد المستثنى (وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة) فنعنه (يمنع الموجب لا الموجب) وعندنا يمنعها فقدّر المستثنى لا يثبت فيه حكم المصدر بالاجماع لكن عندنا لعدم النص الموجب فى حقّه وعندنا لمعارضه نص الاستثناء لنص المستثنى منه فصدر الكلام بوجبه والاستثناء يفقه فتعارضاً فتساقطاً بقدر المستثنى وفى شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الاثوباً فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بياناً وعندنا يصح فينقص من الف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم فى المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا فى ان يجعل موجب نفي مقدار قيمة الثوب لان نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعى انما هو فى المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلاً بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ فلا تظهر الثمرة فى هذه المسئلة (لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي) وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه (ولان قوله لا اله الا الله لا توحيد) اى وضع لافادته (ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلماً

النفي وعكسه (ولان قوله لا اله الا الله لا توحيد ومعناه النفي والاثبات) اى نفي الاولوية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى (فلو كان) الاستثناء (تكلماً) (٢) اى بالمستثنى منه (٣) الاول بكسر الجيم يعنى التكلم والثانى بفتحها يعنى الحكم وقوله فيما بعد يعنى الموجب لا الموجب على عكسه (عزى زاده)

بالباقى) بعد الدنيا كما قلتم (لكان) هذا (نفيا لغيره) اى لنفى الالوهية عن غيره (لا اثباتا له) اى الالوهية له تعالى (ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الاخسين ﴿ ٢٣٨ ﴾ عاما) فلو لا انه تكلم بالباقى لزم

نفى حكم خبر الصادق بعد ثبوته لانه تعالى استثنى الخمسين من الالف فى الاخبار عن لبت نوح عليه السلام فلم يكن تكلم بالباقى لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذى اثبته اولا فيلزم نفيه بعد ثبوته (وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون) اى فى الانشاء ثبت لانه اثبات شئ فى الحال فجاز ان يعارضه شئ يمنع من ثبوته (لافى الاخبار) لما ذكر (ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثبوت) كما قالوا انه من النفي اثبات وعكسه نفي فاذا ثبت الوجهان وجب الجمع (فنقول انه تكلم بالباقى بوضعه) اى بحقيقته فى اصل الوضع (واثبات ونفى باشارته) لانهما غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن

بالباقى لكان نفيا لغيره) اى نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقى بعد الاستثناء (لا اثباتا له) اى لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا الا الله انه الاله بطريق المعارضة (ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الاخسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون) اى فى الانشاء ثبت (لافى الاخبار) لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب فى احد الامرين تعالى الله عن ذلك (ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثبوت) اى المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل (فنقول انه تكلم بالباقى بوضعه) اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذى سيق الكلام لاجله (واثبات ونفى باشارته) لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلها لانهما غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا * تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهى بالوجود وعلى الاثبات فينتهى بالنفي فكذلك الغاية ينتهى بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثانى لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير (هـ) فى كلمة التوحيد لاله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيا قصدا لان المهم فى كلمة التوحيد نفى الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثبات الالوهية لله تعالى ففروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) فيكفى فى اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من

لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة لان حكم الاثبات يتوقف (قيل) بالاستثناء كما هو يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا (هـ) اعتبر (نسخته)

قيل قصر الافراد * ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
 من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية
 فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز
 ان يقال جاءني القوم الازيدا فانه جاء * والجواب عن الشافعي ان ما يكون
 بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل
 جائز كبعضه ولم يستوى البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل
 اتفاقا * لا يقال انما لم يحز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار * لانا نقول
 لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع
 عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل فلو قال اوصيت بثلث مالى الا ثلث
 مالى فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شئ يكون الكلام عبارة
 عنه * ولقائل ان يقول انما لم يحز استثناء الكل لتأديه الى التناقض وهو
 غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان (وهو)
 اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نوعان متصل وهو الاصل) اى
 الحقيقة (ومنفصل وهو مالا يصح استخراج منه من الصدر) اى صدر
 الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء
 عليه مجاز (فجعل مبتدا) حكمه بخلاف حكم الاول (قال الله تعالى)
 (افرايم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الا قدمون) (فانهم عدوى الا
 رب العالمين * اى لكن رب العالمين) فاني اعبدته واعظمه فالاستثناء
 منقطع والعدوى يقع على الجمع * قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا
 الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدوى الا رب العالمين فاني لم اتبرأ
 من عبادته واتبرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا (والاستثناء
 متى يعقب كلمات) اى جلا (معطوفة) صفة كلمات او حال (بعضها على بعض
 ينصرف الى الجميع) اى جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد على الف درهم
 وليكر على الف درهم ونحوه (الاستثناء) (كالشرط) اى كما
 ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدى
 حر وامرأتى طالق وعلى حج ان دخلت هذه الدار (عند الشافعي) بناء

(وهو) اى الاستثناء
 (نوعان متصل) وهو
 ما كان من جنس الاول
 (وهو الاصل ومنفصل
 وهو مالا يصح استخراج منه
 من الصدر) لان الصدر
 لم يتناول له عدم المجانسة
 (فجعل مبتدا) اى
 بمنزلة نص لا يتعلق له
 باول الكلام (قال الله
 تعالى) حكاية عن
 الخليل (فانهم عدوى
 الا رب العالمين) اى
 فاني اعبدته فهو منقطع
كأنه قال (لكن
 رب العالمين) ليس
 منهم (والاستثناء متى
 يعقب كلمات معطوفات
 بعضها على بعض)
 كقوله لزيد على الف
 درهم ولعمرو على
 الف درهم الا خمسمائة
 (ينصرف الى الجميع)
 كالشرط) نحو عبده
 حر وامرأتى طالق ان
 دخل هذه الدار
 (عند الشافعي)

وعندنا الى ما يليه) خاصة لان اصل الكلام عامل باعتبار ﴿ ٢٤٠ ﴾ اصل الوضع وانتفاؤه عنه

للضرورة وهي ترتفع بصرفه الى ما يليه فلا حاجة الى تشييعه (بخلاف الشرط فانه مبدل) لا يخرج اصل الكلام عن العمل ويقبل به الحكم (او بيان ضرورة وهو نوع من البيان يقع بسبب الضرورة) عالم بوضع له وهو السكوت لان الموضوع للبيان هو النطق وهو على اربعة (اما ان يكون في حكم المنطوق) اى النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) صدره اوجب الشركة لاضافة الارث اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيان ان الباقي للاب وهذا لم يحصل بمحض السكوت عن نصيبه بل بدلالة الصدر بصير نصيبه كالمنطوق (او يثبت بدلالة حال المتكلم

على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم (وعندنا) ينصرف (الى ما يليه) لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير (بخلاف الشرط لانه مبدل) للحكم المتقدم فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يقبل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يقبل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلماذا اثبتا حكم التبدل بالشرط في جميع ما سبق ذكره (او بيان ضرورة) اى القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة (وهو نوع بيان يقع بمالم يوضع له) اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بمالم يوضع للبيان (وهو) اى بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء (اما ان يكون في حكم المنطوق) اى في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورى في حكم ما هو بيان غير ضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذى يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقى لا المصدرى لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضرورى الذى ليس بمنطوق في حكم البيان الذى هو منطوق (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة (او يثبت) البيان (بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه) من قول او فعل (عن التغير) فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله عليه الصلاة والسلام (الساکت عن الحق شیطان اخرس) فكذلك سكوت

كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغير) فانه يدل على حقيقة ذلك الامر اذ البيان واجب عند الحاجة اليه اذ لا يجوز منه تقدير الناس على محذور (الصحابة)

فانه يجعل اذنا دفعا
لغرور عن الناس فانهم
يستدلون بسكوته على
اذنه فيعاملونه فلو لم
يجعل اذنا لكان غرورا
وهو اضرار (أثبتت
ضرورة طول الكلام
كقوله له على مائة
ودرهم) فالعطف جعل
بيانا للاول وجعل من
جنس المعطوف عليه
عراقا فان حذف المعطوف
عليه في العدد متعارف
ضرورة كثرة العدد
وطول الكلام وقال
الشافعي القول قوله في
المائة (بخلاف قوله له
على مائة وثوب) فان
الثوب لا يثبت في الذمة
الا سلفا فلا يكثر وجوبها
فلا ضرورة (أبيان
تبديل وهو النسخ)
فانه عبارة عنه لغة
(٦) قوله ومنفعة ولد
الغرور وهو من بطأ
امراة معتمدا على ملك
يمين او نكاح على ظن
انها حرة فقدمه ثم
تستحق وولده هذا حر
بالقيمة كذا في التحقيق

الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل
مسما لانه لو كان غير مسلم كالمسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون
بيانا لشرعيته * مثاله ماروى انه ابقتامة وانت بعض القبائل فتزوجها
رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرفع ذلك الى عمر فقضى
بها لمولاهما وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحض من
الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد الغرور (٦) فحل ذلك
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد (أثبتت ضرورة
دفع الغرور) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع
ويشترى) فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن يعامل
العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا له لان سكوته يحتمل ان يكون لارضاء
بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة (أثبتت
الرابع من بيان الضرورة ما يثبت) ضرورة طول الكلام كقوله له
على مائة ودرهم) جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف
وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة
والعطف لم يوضع التفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة * ولنا
ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن
المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك
ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك
عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات
كالملك والموزون (بخلاف قوله له على مائة وثوب) فان الثوب
لا يثبت في الذمة الا سلفا فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فلم يجعل
الثوب بيانا للمائة (أبيان تبديل) هذا معطوف على خبر كان
في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس (وهو النسخ)
اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية)
واهل التفسير فمسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول

(هو) شرعا (بيان لمدة الحكم) اى المحكوم به اذا الحكم صفة ﴿ ٢٤٢ ﴾ ازالة لله تعالى احتراز عن بيان

مدة ما ليس بحكم
(المطلق) احتراز عن
الموقت (الذى كان
معلوما عند الله تعالى)
بيان كونه بيانا (الا انه
اطلقه) اى لم يبين
توقيت الحكم المنسوخ
(فصار ظاهره البقاء فى
حق البشر فكان تبديلا
فى حقنا بيانا محضا فى حق
صاحب الشرع وهو
جائز عندنا بالنص) وهو
قوله تعالى ما ننسخ من
آية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها (خلافا
لليهود لعنهم الله) انكروه
متشبهين بانهم وجدوا فى
التوراة تمكسوبا بالسبت
ما دامت السموات
والارض وبان الامر
يدل على الحسن والنهي
على القبح والفعل الواحد
لا يكون حسنا وقبيحا
وجوابه انه ثبت بكتاب
الله تعالى انهم حرّفوها
وان الفعل الواحد قد
يكون مصلحة فى وقت
فيؤمر به فيه مفسدة فى
آخر فينهى عنه فيه

شئ فيخلفه غيره ومعناه الشرعى ما عرفه المصنف (وهو بيان لمدة
الحكم المطلق) اى بيان انتهاء الحكم الشرعى احتراز بقوله المطلق عن حكم
مقيد بتأيد او تأقبت فانه لا يصح نسخه قبله (الذى كان معلوما عند الله
تعالى) انه ينتهى فى وقت كذا (الا انه اطلقه) اى لم يبين تأقبت الحكم
المنسوخ (فصار ظاهره) اى ظاهر الحكم المنسوخ (البقاء فى حق البشر
فكان) النسخ (تبديلا فى حقنا) ورفعنا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار (بيانا
محضا فى حق صاحب الشرع) الحاصل ان النسخ فيه جهتان فى حق
الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان
معلوما عند الله انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان النسخ بالنسبة الى علمه
تعالى مبينا لمدة لارفعه لان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء
بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفى حق البشر تبديل لانه
زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شئ آخر وهذا على مثال القتل لانه
بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله
عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواء وفى حق العباد تبديل وتغيير
وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلماذا يترتب عليه القصاص
وسائر الاحكام لاننا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر (وهو جائز عندنا
بالنص) وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا فى شريعة آدم عليه
السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع* فان قلت يحتمل ان يكون
هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحياتهم فتحرّم ذلك فى شريعة
من بعده لا يكون نسخا* قلت ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام (هـ) ولم ينقل
تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال
غير ناش عن دليل فلا يعتبر (خلافا لليهود لعنهم الله) وبعض الروافض
متسكين بان الامر يدل على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده
وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك* وجوابه ان الفعل
قد يكون مصلحة فى وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل
قلت لاختفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل
التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ

(قبل)

(هـ) يعنى بتزويج بناته من بنيه (عزى زاده)

قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه
 (ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم) أي كونه مشروعا وان لا يكون
 (في نفسه) قيده لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون
 مشروعا كالإيمان بالله لا يجري فيه النسخ (ولم يلحق به ما ينافي النسخ
 من توقيت) كما يقال حرمت كذا سنة (او تأيد ثبت نصا) كقوله تعالى
 (خالدين فيها أبدا) لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا
 ايراد النظر للتأيد (او دلالة) كالشرائع التي قبض عليها الرسول
 عليه السلام فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الابلسان
 نبي ولا نبي بعده * قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء
 او الجهل بعواقب الامور * ولما قيل ان يقول لفظ التأيد قد يراد به المبالغة
 في العرف لا الدوام كما يقال الازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا
 فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين ورود النسخ ان المراد به
 المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق
 في النار (هـ) الى هنا كلام شارح المغني منصور القا آني * ويمكن ان يحجب عنه
 بان حقيقة التأيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها
 مجازا لاساغله بدون القرينة * وقال بعض يجوز النسخ في الاخبار التي
 تكون في المستقبل لافي الماضي كقوله تعالى لا آدم (ان لك ان لا تجوع فيها
 ولا تعرى) نسخ بقوله تعالى (فبدت لهما سواتهما) وجوابه ان قوله
 تعالى (ان لا تجوع فيها) من باب التقييد والاطلاق لامن باب النسخ
 ولما قيل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب
 اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان
 فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى (والذين
 يتوفون منكم) الى قوله (يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا)
 نسخ بقوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن)
 (وشرطه) أي شرط جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون
 التمكن من الفعل) والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان
 يسع فيه الفعل المأمور به (خلافا للمعتزلة لما ان حكمه) أي حكم النسخ

(ومحله) أي النسخ
 (حكم يحتمل الوجود
 والعدم في نفسه) اذ لو
 لم يحتمل ان يكون
 مشروعا كالكفر
 لاستمر عدم شرعيته
 فلا ينسخ ولولم يحتمل
 ان لا يكون مشروعا
 كالإيمان بالله وصفاته
 لاستمر شرعيته فلا
 ينسخ (ولم يلحق به)
 أي بالحكم (ما ينافي
 النسخ من توقيت)
 كما يقال حرمت كذا
 سنة (او تأيد ثبت
 نصا) كقوله تعالى
 خالدين فيها أبدا
 مثال للتأيد وان لم يحتمل
 النسخ (او دلالة)
 كالشرائع التي قبض
 عليها رسول الله
 عليه السلام فانها مؤبدة
 لا تحتمل النسخ لانه
 لا نسخ الابلسان نبي
 ولا نبي بعده (وشرطه)
 أي جواز النسخ (التمكن
 من عقد القلب عندنا
 دون التمكن من الفعل
 خلافا للمعتزلة) فان الفعل

هو الاصل عندهم (لما ان حكمه) أي النسخ (هـ) يعني انها منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك

(بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا) لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبطل العبد بقبوله ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام (نية المؤمن خير من عمله) فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل * وروى انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث المذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول * فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لاتقولون به * قلنا ان الرسول عليه السلام احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لاتصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدى الى الفساد (والقياس لا يصلح ناسخا) للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كال تخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا * قلنا اعتبره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والائتمار منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب (وكذا الاجماع عند الجمهور)

ليس بحجة في حياته عليه السلام وقال ابن ابان يجوز لانه يوجب اليقين كالنص

(لان)

قوله وظهر بعد النبي كذا في ٢٤٥ التلويح والذي يظهر أن يقال وظهر بعد انعقاده اذ ليس الغرض

على ان يكون الاجماع
الاول في زمنه عليه
السلام بل لا اجماع في
زمنه عزمي زاده
اه زاده (المصحح)

(وانما يجوز النسخ
بالكتاب والسنة
متفقا ومختلفا) وهى
اربعة نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة
بالسنة ونسخ الكتاب
بالسنة وعكسه (خلافا
للشافعي في المختلف)

وهو نسخ الكتاب
بالسنة وعكسه لقوله
عليه السلام اذا روى
لكم عنى حديث
فاعرضوه على كتاب
الله فاوافق كتاب الله
فاقبلوه وما خالفه

فردوه ولقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل
اليهم جعل قوله بيانا
للمنزل فلو نسخت السنة
بالكتاب لما بقى بيانا
ولنا ان التوجه الى
الكعبة كان ثابتا ثم
تحول الى بيت المقدس
بالسنة فان كان ذلك
بالكتاب فقد انتسخ

بالسنة فهو دليل الاولى فان لم يكن فالتوجه الى بيت المقدس نسخ بالآية فكان دليل الثانية واذا ثبت احدهما
ثبت كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا فلجوازهما واما عنده فلا متناعهما

لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكأنه اراد به ان الاجماع
يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينقصد اجماع ناسخ قبل
وجه عدم الجواز ان الاجماع الثانى ان وجد بسند خفى عليهم وظهر بعد النبي
عليه السلام يلزم اجماعهم على الخطأ او لامع لزوم كونه على خلاف النص
وهو غير منعقد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا
قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع * ولقائل ان يقول لانسلم ان
المجموع المخالف خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى
نص راجح على النص الاول الذى نجعله منسوخا به * لا يقال فيثبت
يكون الناسخ هو النص لا الاجماع * لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي
ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا
متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا
لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا
لما ذكرنا ان الرأى لاحظ له في معرفة انتهاء الحسن * وقال بعض
المعتزلة يجوز لان المؤلف قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد في زمان ابي بكر * قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتهاء الحكم باتهاء علمته وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضى الله
عنه واجمعوا على صحته (وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا) اى نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (ومختلفا) اى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس
(خلافا للشافعي في المختلف) اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فقوله عليه
السلام (اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فاوافق كتاب
الله فاقبلوه وما خالف فردوه) والناسخ مخالف فوجب ردّه * وجوابه ان المراد
من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام
فيما اذا عرف التاريخ بينهم واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى
(لتبين للناس ما نزل اليهم) جعل الله تعالى قول الرسول مبينا للمنزل
فلو نسخت السنة به لخرج عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة
وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ * ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم
فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم

مدة بقاءه بوحى غير متلو كما لم يمنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمنع ان يبين
 بحمل الكتاب بعبارة لم يمنع ان يبين مدة الحكم بعبارة * مثال نسخ
 الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسألة بآيات القتال * ومثال نسخ السنة
 بالسنة قوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها)
 ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه
 السلام كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة
 ثم نسخ بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فان قلت
 التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهى
 تلزمنا حتى يقوم الدليل على انساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو
 قوله تعالى (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) قلت ترك التوجه مدة
 الإقامة في مكة شرفها الله تعالى نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما
 تلزمنا بطريق انها شريعة للناسنة لتبيننا فلا يخرج من كونه نسخ السنة
 بالكتاب * ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة ان النبي عليه
 السلام اخبر اياها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى
 (لا يحل لك النساء من بعد) فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل
 النسخ بدليل قوله (من بعد) فانه بمنزلة التأييد * قلت التأييد اما ان يكون
 صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما * فان قلت ما ثبت بالكتاب
 والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد * قلت ما الذى
 تعنون بقولكم انه مقطوع به أتعنون ان اصل الحكم مقطوع به
 ام دوامه فان قلتم بالاول فسلم والنسخ ليس بوراد عليه وانما يقطع
 دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثاني فمنوع لان بقاء الحكم حال
 حياة النبي عليه السلام ظنى لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فاما بعد
 وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقنا بان لا نسخ بعد
 انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مسندا الى حال حياة
 النبي عليه السلام بطريق لاشبهة فيه * قال القاضى ابو زيد لم يوجد
 فى كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفى ميراث
 الاصول الوصية المفروضة فى قوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر احدكم

قوله آيات المسألة اى
 المصاحلة وهى اكثر من
 مائة آية (عزى زاده)

(٣) ليبقى الحكم بقراءتهما ولا تثبت التلاوة بروايتهما لعدم النقل المتواتر الذي بمثله ثبت القرآن كذا في شرح المصنف رحمه الله اهـ ٢٤٧ (عزى زاده) (والمسوخ انواع التلاوة والحكم)

كصحف ابراهيم عليه السلام كانت منزلة تقرأ ويعمل بهائم نسخت اصلا (والحكم دون التلاوة) كالانشاء باللسان للرايين والامساك في البيوت للزواني في قوله تعالى فاذوهما وقوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما (والتلاوة دون الحكم) كقراءة ابن مسعود في كفارة النمين فصيام ثلثة ايام متتابعات (ونسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص) وليس بنسخ (٤) يعني موت العلماء ووجد في نسخة بدل الامانة صرف القلوب وهو عين الانشاء على ما يظهر من كلام فخر الاسلام فيما نقله المحشي عنه وقد خلط الشارح

الموت ان ترك خيرا) اى مالا (الوصية للوالدين والاقربين) انسخت بقوله عليه السلام (ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لاوصية لوارث) فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالتواتر (والمسوخ انواع التلاوة والحكم) وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول عليه السلام بالانساء حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (والحكم دون التلاوة) مثل قوله تعالى (لكم دينكم ولى دين) (والتلاوة دون الحكم) مثل قراءة ابن مسعود رضى الله عنه في كفارة النمين (فصيام ثلثة ايام متتابعات) ومثل قراءة من قرأ (فاقطعوا ايمانهم) وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظهما الاقرب ذينك الرايين (٣) او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام * ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعى بدليل شرعى والانساء والامانة (٤) ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمهما فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه * قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لاشترط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع * فان قلت النسخ رفع حكم شرعى والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه * قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة بكواز الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعى * ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة (ونسخ وصف في الحكم) مع بقاء اصل الحكم (وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا) لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقيد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقيد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا (وعند الشافعي تخصيص) لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ * قلنا التخصص لا يوجب حكما

في نقل كلامه فليصح بالمرجعة هذا وقوله وبقي حكمهما مرتب بقوله نسخت تلاوتهما ولا يخفى ارتباطا كه قاله (المصحح)

(حتى اثبت زيادة النفي حدا على) نص (الجلد بنجر الواحد وزيادة قيدا لايمان في) رقية (كفارة اليمين والظهار بالقياس) لان الرقية عام يتناول المؤمنة ﴿ ٢٤٨ ﴾ والكافرة فاخراج الكافرة

تخصيص لا نسخ فان النسخ رفع الحكم وفي الزيادة تقرير فان الحاق الامان بالرقبة لا يخرجها من استحقاق الاعتناق في الكفارة وكذا الحاق النفي بالجلد لا يخرجها من كونه مشروعا ولنا صدق حد النسخ عليه لان النص يقتضي كون الجلد حدا ومتى التحق النفي به لا يبقى حدا لانه صار بعضه وبعضه ليس محدد فكان نسخا وكذا يقتضي التكفير باي رقية فتقيده بمؤمنة يؤدي الى ابطال ما ثبت بالكتاب اذ المطلق يوجب العمل باطلافة فاذا قيد صار شيئا آخر وصار المطلق بعضه وبالبعث لا يثبت حكمه فكان نسخا والحكم الثابت بالنص لا ينسخ بنجر الواحد والقياس

﴿ فصل ﴾

(افعال النبي عليه

فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الامتارنا* وحاصله ان التقيد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جملة تخصيصا* فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه* قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الظاهر (حتى اثبت) هذا تفريع لهذا الخلاف (زيادة النفي حدا على الجلد بنجر الواحد) وهو قوله عليه السلام (البكر بالبكر (٧) جلد مائة وتغريب عام) لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بنجر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رآى الامام المصلحة فيه (وزيادة قيدا لايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقية في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقية مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

﴿ فصل افعال النبي عليه السلام ﴾

المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله (سوى الزلة عنه عليه السلام) وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محروم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى (وعصى آدم ربه) مجاز لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر لامن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا من الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم

السلام سوى الزلة) اي التي تصلح للاقتداء لا التي تحصل في النوم والاغما والسهو وكذا الزلة وهو اسم لفعل غير مقصود في عهده لكن اتصل الفاعل به من فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا (٧) المراد بالبكر هنا غير الحصن كما ان المراد بالشيخ والشيخة فيما نسخت تلاوته خلافه اه (مصححه)

من الله تعالى (اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض) قسم المصنف احواله عليه السلام الى اربعة اقسام متتابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه السلام * والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة اليها وحيث يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني (والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة) اى على صفة (نفتدى به في ايقاعه على تلك الجهة) حتى يقوم دليل الخصوص (وما لانعلم على اى جهة فعله النبي عليه السلام فلنا فعله على ادنى منازل افعاله عليه السلام وهو الاباحة) لما فرع من بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة اليها وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار (٧) وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في فعله عليه السلام انه ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعاً كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصاً به عليه السلام كوجوب التهجيد والضحية وازيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع فيه وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبي عليه السلام على اى وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تحقق قبل معرفة صفة الفعل * اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجبر فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فنفتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع * وقال بعضهم يجب الاتباع له عليه السلام ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) وقال الكرخي نفتد فيه الاباحة لثبوتها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى

(اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض)
اختلف في افعاله مما ليس
بسهو ولا طبع ولا مختصا
به قال بعض يتوقف فيها
وبعض يلزم اتباعه فيها
والكرخي يعتقد الاباحة
ولا يثبت الفضل ولا
المتابعة الا بدليل
(والصحيح عندنا)
ما قاله الجصاص (ان ما
علمنا من افعاله واقعا
على جهة نفتدى به في
ايقاعه على تلك الجهة
وما لانعلم على اى جهة
فعله فلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو
الاباحة) لقوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فيه تنصيب
على جواز التأسي به
في افعاله فيعمل به حتى
يقوم الدليل المانع اى
الوجوب للاختصاص به
(٧) حيث قال والصحيح

(والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر) ثلثة (ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه) اى سمع النبي عليه السلام (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (بآية قاطعة) بان خلق الله فيه علما ﴿ ٢٥٠ ﴾ ضروريا بان المبلغ ملك نازل

بالوحي (وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين) قال الله تعالى قل نزله روح القدس (او ثبت عنده بآشارة الملك من غير بيان بالكلام) و اشار اليه عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث في روعى ان نفسا لا تموت حتى تستوفى رزقها (او تبدى بقلبه بلاشبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده) كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك (والباطن ما ينال بالاجتهاد) اى الى رأى (بالتأمل فى الاحكام المنصوصة) وقد اختلف فى جوازه فى حق النبي عليه السلام (فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام) لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والاجتهاد يحتمل الخطأ فيجوز مخالفته ولا

(لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) تنصيصا على جواز التأسي به عليه السلام فى افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام (والوحي نوعان) لما فرع من بيان تقسيم السنن فى حقنا شرع فى تقسيم السنة فى حق النبي عليه السلام وفى بيان طريقته فى اظهار احكام الشرع أهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ لالنبي عليه السلام الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين (ظاهر وباطن فالظاهر) ثلثة انواع الاول (ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه) اى سمع النبي عليه السلام (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (بآية قاطعة) المراد منها العلم الضرورى المنافى للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القيسل قال الله تعالى (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) (وهو) اى ما ثبت (الذى انزل عليه بلسان الروح الامين) والنوع الثانى قوله (او ثبت عنده عليه السلام بآشارة الملك من غير بيان بالكلام) واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث في روعى (٨) ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجلوا فى الطلب والنوع الثالث قوله (او تبدى بقلبه عليه السلام) اى ظهر (بلاشبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده) اى بسبب نور فى قلبه عليه السلام من عند الله تعالى كما قال الله تعالى (لتحكم بين الناس بما اراك الله) (والباطن) من الوحي (ما ينال بالاجتهاد بالتأمل فى الاحكام المنصوصة) جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء (فابى بعضهم) وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين (ان يكون هذا من حظه عليه السلام) اى ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عليه السلام فى احكام الشرع محتجين بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا * وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق نزل فى شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن

خلاف انه لا يجوز مخالفة الرسول عليه السلام وقال بعض كان له العمل فى احكام الشرع بالرأى لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والنبي عليه السلام اعظم بصيرة (٨) الروح بالضم القلب يعنى ان جبريل التى فى قلبي

(وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيالم يوح اليه) من حكم الواقعة (ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار) لانه عليه السلام مكرم بالوحي ولا يخلو عنه غالبا والرأى ضرورى فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي فاذا خاف فوت الحادثة ﴿ ٢٥١ ﴾ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى وقوله تعالى وما ينطق عن الهوى

نزل في شأن القرآن ولا نسلم جواز المخالفة لان الثابت بالاجماع الذى سنده اجتهاد لا يجوز مخالفته فالثابت باجتهاد النبي عليه السلام اولى (الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ) جواب سؤال تقريره لما جاز له العمل ينبغي ان يكون منزله دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره والجواب ليس كذلك لان الاجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى) لانه غير معصوم من القرار على الخطأ (وهذا كالاها م فانه حجة قاطعة في حقه) لا يسمع مخالفته بوجه (وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة وشرائع من قبلنا) قال بعض تلمذنا على انها شريعة لذلك النبي عليه السلام حتى يقوم

بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اى بالقوس (٩) وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحى باطن باعتبار المال لانه لا يقرر على الخطأ (وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيالم يوح اليه) فوجب عليه طلب تقديم النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على التميم طلب الماء في موضع يرجح وجوده (ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار) وهى مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام (الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ) هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزله دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته * اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى (عفا الله عنك لم اذنت لهم) يدل على الخطأ في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني ان لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ وهو باطل (بخلاف ما يكون من غيره) اى يكون الاجتهاد من غير النبي عليه السلام (من البيان بالرأى) حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله (وهذا) اى اجتهاد النبي عليه السلام (كالاها م) وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال (فانه حجة قاطعة في حقه) اى في حق النبي عليه السلام حتى لم يحز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى (وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) فانه ليس بحجة (وشرائع من قبلنا تزلزنا اذا قص الله ورسوله علينا) حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله

دليل التسخير وبعض حتى لا يقوم وبعض يلزمنا ولم يفصل بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب والمسلمين عما في ايديهم من الكتاب وما ثبت ببيان القرآن او السنة والصحيح انها (تزلزنا اذا قص الله تعالى ورسوله عليه السلام علينا) فيه انه لا يقال رميت بالقوس الا اذا القيتها من يدك اه (مصححه)

من غير انكار على انه شريعة لرسولنا) مالم يذبح اماما علم بنقلهم او المسلمين من كتبهم فلا تحريفهم الكتب وجهه انه اصل في الشرائع فكانت شريعة عامة وكان وارثا لخاص الشرائع ولكن تحريفهم شرط ان يقص الله اورسوله (وتقليد الصحابي) وهو اتباعه ﴿ ٢٥٢ ﴾ في قول او فعل معتقدا للحقيقة

من غير تأمل في الدليل (واجب بتركه القياس) اى قياس التابعين ومن بعدهم (لاحتمال السماع من النبي عليه السلام) بل الظاهر من حاله انه يفتى بالخبر فكان مقدما على الرأى ولو سلم فتواه بالرأى فأرأيه اقوى من رأى غيره لمشاهدة احوال التنزيل (وقال الكرخي) وجعاجة (لايجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس) لتعين جهة السماع فيه اذ لا تظن بهم المجازفة واما ما يدرك به فأرأيه محتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيره (وقال الشافعي لا يقلد احدهم) سواء كان يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقضت الحجج لان بعضهم يخالف بعضا وليس البعض باولى (وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل الخيض) قالوا انه ثلثة ايام وواذلك

لان ما قص علينا اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرّفوا الكتاب (من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام) لما تحققت شبهة السماع في قول الصحابي ناسب ان تلحق باقسام السنة فقال (وتقليد الصحابي واجب) وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقيقة من غير تأمل في الدليل (يترك القياس به) اى قياس التابعين ومن بعدهم قيدناه لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا (لاحتمال السماع من النبي عليه السلام) بل الظاهر من حاله انه يفتى بالخبر فكان قوله مقدما على الرأى ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأى فأرأى الصحابي اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عليه السلام والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم (وقال الكرخي لايجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس) لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فأرأيه محتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيره (وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احدهم) اى من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل (وقد اتفق عمل اصحابنا) وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم (بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس) مثل المقادير (كما في اقل الخيض) يعنى كما قال عمر رضى الله عنه اقل الخيض ثلثة (و) كفساد (شراء ماباع باقل مما باع) قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه عملا بقول عائشة رضى الله عنها لثلاث المرأة القائلة انى بعثت خادما من زيد بن ارقم ثمانمائة درهم الى العطاء (٥) فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه بستمائة قالت بثسما شريت واشتريت ابلغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عليه السلام ان لم يتب (واختلف عملهم في غيره) اى عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعنى لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم

عن انس وعثمان (وشراء ماباع باقل مما باع) قبل نقد الثمن افسدوه بقول عائشة لثلاثى قالت انى بعثت من زيد بن ارقم خادما ثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل بستمائة بثسما شريت واشتريت ابلغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وجهه مع رسول الله عليه السلام (٥) اى لاجل العطاء

ان لم يثبت (واختلف علمهم) اى اصحابنا (فى غيره) وهو ما يدرك بالقياس (كما فى اعلام قدر رأس المال) فى السلم اشترطه ابو حنيفة رحمه الله وقال بلغنا عن ابن عمر ولم يشترطه فيما اذا كان مشار اليه بالقياس اذا الاشارة ابلغ من التسمية والاعلام بالعبارة ﴿ ٢٥٣ ﴾ يصح فكذلك بالاشارة (والاجبر المشترك)

ضمناه ما ضاع فى يده اذا كان بسبب يمكن الاحتراز عنه وروياه عن على رضى الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأى لأن الضمان ضمان جزاء وهو بالتعدى وضمان بشرط وهو بالعقد ولم يوجد فتعينت امانته كالوديعة (وهذا الاختلاف) فى ان الصحابي يقلد ام لا (فى كل مائت عنهم من غير خلاف بينهم) اذ لو اختلفوا لم يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقول البعض لا يسقط بقول البعض لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا بالرفوع تعين وجه الرأى فصارت تعارض القياسين يعمل باحدهما (ومن غير ان يثبت ان ذلك) القول المنقول عن بعض الصحابة (بلغ غير قائله فسكت مسالمه) اذ لو ثبت

قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس (كما فى اعلام قدر رأس المال) قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تسمية قدر رأس المال ليس بشرط فى السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافة وابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما (والاجبر المشترك) كالتقصير قال انه ضامن لما ضاع فى يده بما يمكن الاحتراز عنه كالمرفقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وروياه وجوب الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة رحمه الله المروى عن على رضى الله عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص (وهذا الاختلاف) اى الاختلاف المذكور فى تقليد الصحابي لما فرغ من تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر أولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان (فى كل مائت عنهم) اى عن الصحابة (من غير خلاف بينهم) اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأى لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسمع عن النبى عليه السلام تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ فى القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه (ومن غير ان يثبت ان ذلك) القول (بلغ غير قائله فسكت مسالمه) لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافة (واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رضى الله عنهم كشریح) والحسن البصرى وعلقة والنخعي وغيرهم (كان مثلهم عند البعض) وفى النوادر كذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله لانه لما زاحهم فى الفتوى علم ان رأيه فى القوة والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليد بهم وقد صرح ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح فى درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ما تقول قال درعى وفى يدي فطلب

لكان اجماعا فلا يجوز خلافة (واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رضى الله عنهم كشریح) والنخعي (كان مثلهم) فى وجوب التقليد (عند البعض) وهو رواية النوادر عن ابى حنيفة رحمه الله

(وهو الصحيح) لانه لما زاحهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم وان لم يظهر كان كسائر المجتهدين وظاهر الرواية ان ما ذكر في الصحابي مفقود في التابعي ﴿ ٢٥٤ ﴾ (باب الاجاع) وهو اتفاق

شاهدين من علي رضي الله عنه فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأى علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به ثم قال لعلي صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي ﴿وهو الصحيح﴾ وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف رحمه الله وعن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبته عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده * وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاء عمر رضي الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خسا وسبعين سنة لم يعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القنبي (٧) رحمه الله

﴿ باب الاجاع ﴾

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدى امة محمد عليه السلام في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ﴿ركن الاجاع﴾ وهو ما يقوم به الاجاع ﴿نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق﴾ اي اتفاق الكل على الحكم ﴿او شروعه في الفعل ان كان من بابه﴾ اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجاعا منهم على مشروعيته ﴿ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض﴾ اي يتفق

المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على امر (ركن الاجاع) وهو ما يقوم به الاجاع (نوعان عزيمة) وهي الامر الاصل في الباب (وهو التكلم منهم) اي من اهل الاجاع (بما يوجب الاتفاق) اي اتفاق الكل على الحكم (او شروعه في الفعل ان كان من بابه) اي باب الفعل كما اذا شرعوا جميعا في المزارعة او المضاربة (ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض) وصورته ان يذهب شخص منهم في عصر الى حكم في مسألة قبل استقرار المذهب عليه فالتشر في اهل عصره ومضى مدة التأمل وهي ثلاثة ايام وليس هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل كذلك فيما كان من بابه كان اجاعا عند الاكثر

ويسمى اجاعا سكوتيا وكونه رخصة لانه جعل اجاعا ضرورة نفي نسبتهم الى القسق فان الساكت عن الحق شيطان واحاشا من مدح بكنتم خيرا امة (٧) كذا قال العيني (لمنحه) (بعض)

بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت
الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلاثة ايام
او مجلس العلم ويسمى هذا اجاعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجاعا
ضرورة نفى نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت
عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجاع
التنصيص من النكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل
واحد منهم في حكم حادثة خرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى
والسكوت من الباقيين كافيا في انعقاد الاجاع (وفيه خلاف الشافعي
رحمه الله) قال انه ليس باجاع لان السكوت كما يكون للوافقة يكون
للمهابة ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روى عن ابن
عباس رضي الله عنهما انه خالف عمر في العول (٧) فقبل له هلا اظهرت
مجتك على عمر رضي الله عنه فقال انه كان رجلا مهيبا فهتبه فنعني درته
قيل صح عن الشافعي رحمه الله انه قال الساكتون لو كانوا نقرأ يسيرا
ينعقد الاجاع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت
القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلنتهم
فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليل على الرضاء
اولى* ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده
فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس
غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا لاسماع الحق من غيره حتى كان
يقول لاخير فيكم ما لم تقولوا ولاخير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض
المصنف لتعريف الاجاع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه
(واهل الاجاع من كان مجتهدا) والمجتهد يأتي في باب القياس
(الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كنقل القرآن واعداد الركعات
ومقادير الزكوات واستقراض الخبر والاستحمام فان اجاع العوام فيه
كاجاع المجتهدين (ليس فيه هوى) اي اتباع البدعة (ولافسق) لانه
يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر
الباقلاقي الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد

(وفيه خلاف الشافعي
رحمه الله) فانه ليس
باجاع عنده وروى
عنه العبرة للاكثر لان
السكوت يحتمل الخوف
والتفكر والمحتمل
لا يكون حجة (واهل
الاجاع من كان مجتهدا
الا فيما يستغنى عن
الاجتهاد) كاصول
الدين واعداد الركعات
فاجاع العوام فيه
كاجاع المجتهدين
(ليس فيه) اي المجتهد
(هوى) اي بدعة
(ولافسق) لانه يورث
التهمة ويسقط العدالة
والاهلية بها

(٧) فقال لاعول
في الفرائض اصلا وهو
ان يزاد على المخرج شيء
من اجزائه اذا ضاق
عن فرض وحاصله
ان المخرج مهمما ضاق
من الوفاء بالفروض
الجمعة فيه يرفع الزكاة
الى عدد اكثر من ذلك
المخرج ثم تقسم حتى
يدخل النقصان في
فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة اه من حاشية عزمي زاده (صححه)

(وكونه) اى الاجماع (من الصحابة او من العترة) وهم نسله ورهطه الادنون (لا يشترط) واشترط
الاول داود الاصفهاني الظاهري لان الاجماع حجة بصيغة ﴿ ٢٥٦ ﴾ الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر وهم الاصول
فيهما والثاني الزيدية
والامامية لقوله عليه
السلام اني تارك فيكم
النفلين فان تمسكتم بهما لان
تضلوا كتاب الله تعالى
وعترتي قلنا ما ذكر
يدل على فضلهم لان
اجماعهم حجة دون
غيرهم (وكذا اهل
المدينة) ليس بشرط
وشرطه مالك لقوله
عليه السلام ان المدينة
تنفي خبثها كما ينفي الكبر
خبث الحديد والخطأ
من الخبث واجيب بان
المراد من الخبث من كره
الاقامة فيها (وانقراض
العصر) وهو موت
جميعهم بعد اتفاقهم
ليس بشرط وشرطه
الشافعي لان ثبوت
الاجماع باستقرار الآراء
واستقرارها بالانقراض
اذ الرجوع محتمل قبله
قلنا ادلة حجية الاجماع
لم تفصل (وقيل يشترط
للاجماع اللاحق عدم
الاختلاف السابق)
وصورته اختلف اهل

الاجماع لان قول الامامة انما يكون حجة لعصمتهم من الخطأ ولا يلزم ان
يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتاً للبعض * والجواب عنه ان العوام
كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب
عليهم فيه التقليد (وكونه من الصحابة او من العترة) وفي الصحاح عترة
الرجل نسله ورهطه الادنون (لا يشترط) وقيل هو شرط لان النبي
عليه السلام مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم
الاصول فقال عليه السلام (اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي) قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لاعلى ان اجماعهم
حجة دون غيرهم (وكذا اهل المدينة) يعني كون اهل الاجماع من
اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك هو شرط لقوله عليه السلام
(ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكبر خبث الحديد) والخطأ خبث فيكون
منفياً عن اهلها فيكون قولهم صواباً * واجيب عنه بان المراد من الخبث
من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفى الخبث في زمن الرسول
عليه السلام (وانقراض العصر) يعني موت جميع المجتهدين بعد
اتفاقهم فيه على حكم ليس بشرط لان عقاده عندنا وعند الشافعي شرط
لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض
لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار * ولنا ان الادلة الدالة
على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة
على النص واتزادة نسخ فلا يجوز * وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع
بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح (وقيل يشترط
للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله)
يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب
اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني
وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا
الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف و اشار اليه بقوله (وليس
كذلك في الصحيح) قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع
من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة

عصر في مسألة واستقر خلافهم فهل عدم هذا الاختلاف شرط لانعقاد الاجماع في العصر (مستدلين)
الذي بعده او لاشترطه الشافعي وقال بعضهم هو شرط (عند ابي حنيفة رحمه الله) لان الحجة اتفاق الامامة
ولم يحصل لان المخالف الاول منهم لم يبطل حقه بموته (وليس كذلك في الصحيح) لان دليل الامام لم يفصل

(والشرط اجماع الكل وخلاف ٢٥٧) (الواحد) الصالح للاجتهاد (مانع كخلاف الاكثر) وقال

بعض لاعبرة بمخالفة
الاقل لقوله عليه
السلام عليكم بالسواد
الاعظم فيه اشارة
الى ان قول الواحد
لا يعارض الجماعة ولنا
ان اجتهاد كل مجتهد
يحمل الصواب والخطأ
فيحتمل ان يكون
الصواب معه والخطأ
مع غيره والمراد بالحديث
كل الامة (وحكمه
في الاصل ان يثبت
المراد به شرعا على سبيل
اليقين) اى حكم
الاجماع ان يكون حجة
شرعية مثبتة للحكم قطعا
كالكتاب بالنظر الى اصله
لان الاصل فيه ان يوجب
العلم قطعا ومالا فلان
كاصل خبر الرسول
القطع ومالا فلشبهة عدم
السمع منه فكذا ههنا
شبهة عدم انعقاد من
سوى الصحابة يمنع ايجابه
بطريق اليقين ومن اهل
الاهواء من لم يجعله حجة
قاطعة لان كلامهم اعتمد
ما لا يوجب العلم ولنا

مستدلين بمسئلة ام الولد وهى اذا قضى القاضى ببيعها لا ينفذ قضاؤه
عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابى حنيفة في رواية الكرخي
عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة (٧) في بيع ام الولد
فعند عمر لا يجوز وعند علي تجوز * ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف
في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء
هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده
فتصادف قضاء القاضى ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع
القطعي فينفذ قضاؤه لانه يشترط عدم الاختلاف السابق
لانعقاد الاجماع اللاحق (والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد)
الصالح للاجتهاد (مانع كخلاف الاكثر) وقال بعض المعتزلة ينعقد
الاجماع باجماع الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام (يد الله
مع الجماعة فن شذ شذ في النار) ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر
لما استحق المخالف الوعيد * ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام (لا تجتمع
امتى على الضلالة) يتناول الكل ولان كل مجتهد يحمل الصواب والخطأ
فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان
موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع * ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر
في الاجماع ثلثا يتصور تواطؤهم على الخطأ وذهب الجمهور الى عدم
اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد
دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا
لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى
(ان ابراهيم كان امة) فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة
الامة من الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه
اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك (وحكمه
في الاصل ان يثبت المراد به) اى بالاجماع (شرعا على سبيل اليقين)
والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون
موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض
وسكوت الآخرين وانما قيد بالحكم الشرعى لانه هو محل الانعقاد

قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة (٧) قوله وقد اختلف
الصحابة الخ ثم اجمع التابعون بعدهم على انه لا يجوز اه (عزى زاده)

لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجتمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا * وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيننا فنتبعهم وقوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة * فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون * قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعينهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم الامة فلا بد من صدقهم (والداعي) اي مستند الاجماع (قد يكون من اخبار الآحاد) كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام (لا تتبعوا الطعام قبل القبض) (والقياس) كاجماعهم على جريان الربا في الارز وسببه القياس وقديكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الامهات والبنات (٢) لقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوقعهم لاختيار الصواب كبيع التعاطى واجرة الحمام ولكننا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه مؤثرا وماذكروا من بيع التعاطى واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار (واذا انتقل الينا اجماع السلف) اي الصحابة (باجماع كل عصر على نقله كان كنعقل الحديث المتواتر) فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية

(والداعي) اليه اي السبب الداعي لانعقاد الاجماع (قد يكون من اخبار الآحاد والقياس) وقديكون من الكتاب وقال بعض لا ينعقد الا بهما اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج اليه وبعض لا بهما لانهما لا يوجبان الحكم فكذا الصادر عنهما والظاهرية لا بالقياس للاختلاف في حجته ولنا انه عليه السلام لا يقول الا بوحى او اجتهاد وكذا الامة وان دليل حجته لم يفصل (واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنعقل الحديث المتواتر) فيوجب العلم والعمل (٢) على حرمة الجذات وبنات البنات (نسخته)

(واذا انتقل النيا بالافراد) كقول عبده السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر ﴿ ٢٥٩ ﴾ (كان كنفل السنة بالآحاد) فيوجب العمل دون العلم

(ثم هو) اى الاجماع (على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصافاته مثل الآية والخبر المتواتر) لانه لا خلاف فيه وفيهم اهل المدينة وعترته عليه السلام (ثم الذى نص البعض وسكت الباقيون) لان السكوت فى الدلالة على التقرير دون النص (ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة الخبر المشهور (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فهو بمنزلة خبر الواحد (والامة) فى عصر (اذا اختلفوا) فى مسألة (على اقوال كان اجماعا منهم على ان ماعداها باطل) لان الحق لا يعدد اقوالهم اذ لا يظن بهم الجهل (٨) قوله وان كان هو من الادلة القطعية نسي رحمه الله ما ذكره فى آخر الصحيفة السابقة

الصلاة وغيرها (واذا انتقل النيا بالافراد) بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا (كان كنفل السنة بالآحاد) فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلو الصحيح وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعى وقول الواحد لا يوجب القطع * قلنا الاجماع القطعى لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظنى (ثم هو على مراتب) لماذا كمراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار الجمعين وكيفية اتفاقهم (فالاقوى اجماع الصحابة نصا) اى تصريحها من الكل لا خلاف فى جبيته (فانه مثل الآية والخبر المتواتر) حتى يكفر جاحده (ثم الذى) يعنى ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذى (نص البعض) اى بعض الصحابة (وسكت الباقيون) لان السكوت فى الدلالة على الاتفاق دون النص وفى التلويح لا يكفر جاحدا الاجماع السكوتى وان كان هو من الادلة القطعية (٨) بمنزلة العام من النصوص (ثم اجماع من بعدهم) اى اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة رضى الله عنهم (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منخط الدرجة عن الاجماع السكوتى من الصحابة * ولقائل ان يقول السكوت فى الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتى اعلى درجة من التنصيص * لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتى لمكان الاختلاف فيه * لانا نقول المخالف للاجماع السكوتى اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد (والامة) فى عصر من الاعصار (اذا اختلفوا) فى مسألة (على اقوال كان اجماعا منهم على ان ماعداها) اى ماعدا تلك الاقوال (باطل) ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر * مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقبل ان الوطأ يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد

من ان الاجماع الثابت بنص البعض وسكوت الآخرين لا يوجب الحكم قطعا لكن الصحيح الموافق لكتب القوم هو المذكور ههنا اهـ (مصححه)

مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز
(وقيل هذا في الصحابة خاصة) اى ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف
على قولين اجاما على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق
ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجرى في اختلاف كل
عصر هكذا قيل

باب القياس

(القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة)
اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر
في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع
لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء
ولغاثل ان يقول لانسلم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال
غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز
عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا
معدومين والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيديوه والشئ
بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان
وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة
دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم ل قيل لزم منه انتقال العرض وهو
فاسد * احتج من ابطال القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شئ) اى بياننا لكل امر
من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارة او اشارته
او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم
واما السنة فقوله عليه السلام (لم يزل امر بني اسرائيل مستقيا حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا فقاموا ما لم يمكن بما كان فضلو واضلوا) واما المعقول
فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص

(وقيل هذا في الصحابة
خاصة) لما لهم من
الفضل والسابقة
* باب القياس *
(القياس في اللغة هو
التقدير) يقال قاس
النمل بالنمل اى قدره به
(وفي الشرع تقدير
الفرع) المراد به صورة
اريد الخافقها باخرى
(بالاصل) المراد به
الصورة المتحقق بها
(في الحكم والعلة)
الموجبة له لوجودها
في الفرع نفاء بعض

(وانه حجة نقلا وعقلا
اما النقل فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي
الابصار) والاعتبار
رد الشئ الى نظيره
حكى عن ثعلب (و
حديث معاذ معروف)
وهو انه عليه السلام
قال بم تقضى قال
بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول
الله قال فان لم تجد قال
اجتهد برأى فقال
الحمد لله الذى وفق
رسول رسوله لما يرضى
به رسوله (واما المعقول
فهو ان الاعتبار
واجب بقوله فاعتبروا
(وهو التأمل فيما
اصاب من قبلنا
من المثلات) اى
العقوبات (باسباب
نقلت عنهم لنكف
عنها احترازا عن مثله
من الجزاء) والاشتراك
فى العلة يوجب الاشتراك
فى المعلول سمي معقولا
لان الوقوف عليه
بالتأمل فى اللغة
لإظهار النص

عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم
على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا
وانما تمكن الشبهة فى طريق الانتقال (وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل
فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار) لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره
كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس (وحديث معاذ
معروف) وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعث معاذ الى اليمن
قال عليه السلام (بم تقضى) قال بكتاب الله قال (فان لم تجد) قال بسنة
رسول الله قال (فان لم تجد) قال اجتهد برأى فقال عليه السلام (الحمد لله
الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله) ولولم يكن القياس حجة
لانكره ولما حمد الله تعالى فان قلت لانسلم صحة الحديث لان قوله (فان لم تجد
فى كتاب الله) يناقض قوله تعالى (ما فرطنا فى الكتاب من شئ) ولانه
عليه السلام سأل عماره يقضى بعد ان نصبه للقضاء وذلك ليجوز
لان جواز نصبه مشروط بصلاحيه القضاء * قلت قول الرسول دل على
ان القياس حجة (٩) والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان
كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون فى كتاب الله تعالى
تفريط والمراد من قوله بعث معاذ اعزم ان يبعث (واما المعقول فهو
ان الاعتبار واجب) بقوله تعالى فاعتبروا (وهو التأمل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات) اى العقوبات جمع مثله بفتح الميم وضم الشاء
فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه الله اعلم رد انفسنا الى انفسهم
فى استحقاق تلك العقوبات عبد مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد
انما يتحقق بالتأمل فى احوالهم ولم اكان التأمل هو المؤدى الى هذا الرد
جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا
(باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء) فالتأمل
يكون فى الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا فى الحكم والعلة
والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام
الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات
توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص فى غيره

(٩) وايضا انما رد أن لو قال فان لم يكن فاما اذا لو قال فان لم تجد فلا كذا فى شرح المصنف وغيره اه (عزمي زاده)

(وكذلك التأمل) استدلال ثان بالمعقول (في حقائق ٢٦٢) اللغة لاستعارة غيرها سائغ

يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته كانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماء دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لظاهر النص * فان قلت الاعتبار بالمأمور به انما هو فيما ذكر من المثلاث خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به * قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلاث وغيرها فهو دليل (هـ) بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلاث فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته (وكذلك التأمل) هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل (في حقائق اللغة لاستعارة غيرها) اي غير الفاظ الحقائق لها (سائغ) اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسدله (والقياس نظيره) اي نظير كل واحد من هذين التأملين من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه * فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر * قلت لانسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بالطريق الاولى * فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعتة وهذا لا يفيد * قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة وكلاهما متفقان (وبينه) اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظير الحكم والسبب ثابت (في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة) بالنصب (اي يبعوا الحنطة بالحنطة) بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها ببقوله الحنطة بالحنطة (وقوله مثلا قوله اي الحنطة شيء من شأنه الكيل الخ كيقال الماء مرو * اسم

فاعل من الارواء * وان لم يكن القطرة منه مروية ولكن لها صلاحية الارواء هنداضم (بمثل) القطرات اليها اه عزمي زاده (الصحيح) (هـ) لما تقرران العبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب (عزمي)

بمثل حال لما سبق) وهو الخنطة فكان معناه بيعوا حال كونهما متماثلين (والاحوال شروط) لكونها صفات والصفات مقيدة بالشروط (اي بيعوا بهذا الوصف) وهو التماثل (والامر) وهو بيعوا (للايجاب) لما عرف (والبيع مباح) بالايجاع فلم يمكن ﴿ ٢٦٣ ﴾ تسليط الامر عليه (فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل

القدر) وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون (بدليل ما ذكر في حديث آخر كَيْلًا بِكَيْلٍ) مكان مثلاً بمثل (واراد بالفضل) في قوله والفضل ربا (الفضل على القدر) اي الكيل لا مطلق الفضل الذي هو اسم لكل زيادة لعلمنا ان البيع مآشرع الا للاسترباح (فصار) بما ذكرنا (حكم النص وجوب التسوية بينهما) اي بين الخنطة والخنطة (في القدر ثم الحرمة) اي حرمة الفضل (بناء على فوات حكم الامر) وهو التسوية (هذا) اي وجوب التسوية وكون الحرمة بناء على فوات حكم الامر (حكم النص) وهو قوله الخنطة بالخنطة عرفناه بالتأمل في صيغته فوجب التأمل في الداعي الى هذا الحكم

بمثل حال لما سبق) يعني بيعوا الخنطة بخنطة اخرى متماثلين (والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف) وهو التسوية بين البدلين (والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر) وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره (بدليل ما ذكر في حديث آخر كَيْلًا بِكَيْلٍ) ووزنا بوزن مكان قوله مثلاً بمثل (واراد بالفضل) في قوله عليه السلام (والفضل ربا) (الفضل على القدر) اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في (٩) حفنة بخفتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما) اي بين البدلين (في القدر ثم حرمة) اي حرمة الفضل تثبت (بناء على فوات حكم الامر) وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص ويقول عليه السلام (والفضل ربا) لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين (هذا) اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل (حكم النص والداعي اليه) اي العلة الداعية الى وجوب التسوية (القدر والجنس لان ايجاب التسوية) في القدر (بين هذه الاموال) اذا بيعت بجنسها (يقضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك) اي لن تكون امثالا متساوية (الا بالقدر والجنس) لانه لو لم يوجد الجنس كالخنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة (لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس) والى الجنس اشار عليه السلام بقوله (الخنطة بالخنطة) والى الصورة اشار بقوله (مثلاً بمثل) فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا (وسقطت قيمة الجودة) في الربويات هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبق في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالمية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيذا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع فقيرا جيذا بفقير

مما هو ثابت بهذا النص (والداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) لكل محدث (وذلك بالقدر) فانه عبارة عن التساوي في المعيار فيحصل به المماثلة صورة اشار اليه بقوله مثلاً بمثل (والجنس) فانه عبارة عن التشاكل في المعاني فيثبت به المماثلة معنى واليه اشار بقوله الخنطة بالخنطة (٩) الحفنة بفتح فسكون ملا الكف

(وسقطت قيمة الجودة) جواب سؤال وهو لانسلم ان المائلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قديق في الوصف مع استوائهما قدر او جنسا فان المائلة ٢٦٤ تزداد بالجودة والجواب ان

قيمة الجودة سقطت في الرويات (بالنص) وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء (وهذا) اي كون الداعي وجوب التسوية القدر والجنس (حكم النص) ثبت بشارته دون الرأي (ووجدنا الارز وغيره) كالدخن والخص وسائر المكيلات والموزونات (امثالا متساوية) فكان الفضل على المائلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت (فلمنا اثباته) اي اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نقاته (نظير المثلات) اي العقوبات النازلة بالام السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعله اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاختبار فيما ذكرنا (فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب) من ديارهم لاول الحشر ما ظنتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاناهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار (الاية نزلت في يهود بني النضر حيث صالحوا رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فتنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عليه السلام وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فذكر المنافقون اليهم ان لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فتنحون معكم وان خرجتم لخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابي عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزمهم وظن بنو النضر ان حصونهم مانعتهم من الله فاتي امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبق للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين تسبيهم في ذلك فانهم امرهم وكفؤهم عليه (والاخراج من الديار

وذلك رباحرام (وهو) اي ما ذكر (نظير المثلات) باعتبار النظر في السبب والحكم (فان) (عقوبة)

الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب) من ديارهم لاول الحشر (والاخراج من الديار

عقوبة كالقتل) قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فالتخير دليل انه بمنزلة (والكفر يصلح داعيا اليه) لانه يصلح ان يكون سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا لالخارج (واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) لان الاول ٢٦٥ يدل على ثانيا بعده فهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام

عقوبة كالقتل) لقوله تعالى (ولو انا كتبنا عليهم) اى على بنى اسرائيل (ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم) جعل الخروج عديل قتل النفس فآثر بنو اسرائيل القتل على الخروج (والكفر يصلح داعيا اليه) اى الى الخارج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيانا لغلط الجناية وقوله من ديارهم بيانا لغلط العقوبة (واول الحشر يدل على تكرار تلك العقوبة) لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضى الله عنه اياهم من خيبر الى الشام (ثم دعانا) اى الله تعالى بقوله فاعتبروا (الى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص للعمل به) اى بما وضع لنا من المعنى (فيما لانص فيه) فنعبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم (فكذلك ههنا) اى فكذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لتعمل به فيما لانص فيه * والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبانيا لكل شىء والقياس شىء من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب وكل شىء فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبانيا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأى الفاسد بدليل قوله عليه السلام (قاسوا ما لم يكن بما قد كان) فان قياس المعلوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائى وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المؤولة والعام الذى خص منه البعض فكذا هذا (والاصول فى الاصل معلولة) اى الاصل فى النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان تكون ذات علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة احكام الاول ان الاصل فى النصوص ان تكون معلولة والثانى انها معلولة باحد او صافها لا بكليها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله (الا انه لا بد فى ذلك من دلالة التمييز) اى دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله (ولا بد قبل ذلك) اى قبل التعليل (من قياس دليل على انه للحال شاهد) اى ان

والثانى حصل من عمر رضى الله عنه وقيل الثانى يوم القيامة (ثم دعانا) سبحانه وتعالى الى الاعتبار بالتأمل فى (معانى النص) بقوله فاعتبروا (للعمل به) اى بما وضع لنا من معناه (فيما لانص فيه) فنعبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن فعلهم توقيا عما نزل بهم (فكذلك ههنا) اى فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة الشارع ليعمل به فيما لانص فيه (والاصول) قيل هى الكتاب والسنة والاجماع وقيل النصوص من الكتاب والسنة قيل غير معلولة ما لم يقم الدليل عليه لان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل الى العلة وذلك مجاز فلا يعدل عن الحقيقة بالبدليل وقيل معلولة بكل وصف الامناع لان الشرع لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل

اوصاف النص علمته صارت الاوصاف كلها صالحة للعلة لا بما منع وقيل معلولة لكن لا بد من دليل يميز لان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لان كل موضع وجد الكل فيه فهو منصوب عليه وفى كل موضع انتفى البعض لا يثبت الحكم لان العلة للجميع ولم يوجد فوجب بواحد وهو مجهول فلا بد من يميزه وعندنا هى (فى الاصل

معلولة) الابعان (الانه لا بد في ذلك من دلالة التميز) اي تميز الوصف المؤثر من بين الاوصاف كما ذكر عندهم (ولا بد قبل ذلك) اي قبل الشروع في التعليل وتميز وصف ٢٦٦ من الاوصاف (من قيام الدليل

على انه للحال شاهد) لانا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون منه فيكون بمنزلة الجمل فيما يرجع الى الاحتمال والعمل بالجمل لا يكون الا بعد قيام دليل هو بيان فكذا هذا (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا) واعيد تمهيدا لما بعده (وشروط وركن وحكم ودفع) اذ الكلام لا يعرف الابعناء ووجود الشيء معتبرا لا يكون الا عند شرطه وركن الشيء ذاته وثبوته بدونها محال وافادته انما يكون بحكمه والقياس للانزام وتماه بالعجز عن الدفع (فشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه) اي لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به (بنص آخر) او جب خصوصيته به لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص

النص معلول في حال القياس واللام تكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع) وهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس (فشروطه ان لا يكون الاصل) وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقبل الاشبه هو الثاني لان الذي يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم (مخصوصا بحكمه) اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لا ابتداء المصاحبة والباء لاستدانتها (بنص آخر) الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين) وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في حكمه تكون صلة للمخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب (كشهادة حزيمة) اي قبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا من آية القتال ألحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس * قصته ما روى ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال حزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت

الثابت بالنص والقياس في معارضة النص باطل (كشهادة حزيمة) فانه خص بقبولها وحده (الاعرابي) بقوله عليه السلام من شهد له حزيمة فهو حسبه فلا يبعدى هذا الحكم الى من هو مثله او فوقه في العدالة

(وان لا يكون معدولاً به) عن القياس اى ولا يكون حكم الاصل مائلاً (عن) سنن (القياس كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسياً) فان القياس ﴿ ٢٦٧ ﴾ فساد الصوم اذا شئ لا يبق بعد منافيه لكن ثبت بالنص وهو

تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه الخاطئ (وان) يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه (هذا شرط تسمية شروط ستة تفصيلاً فاشتراط التعدى لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكون التعدى حكماً شرعياً لان القياس لا يجرى فى اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فكلها توقيفية وكونه بعينه لان ثمره التعليل التعدية فاذا كان مغيراً خلا عن عوضها وكون التعدى الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتصور الا فى محله وهو الفرع والاصل وكون الفرع لانص فيه لان التعدية الى ما فيه نص لا يجوز لان الحكم ثابت بالنص فلا فائدة فى التعليل

الاعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهدلى ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عليه السلام (من يشهدله حزيمة فحسبه) فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلاً على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم فى شهادة غيره وان كان فوقه فى الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فى حق العامة فلا يجوز تعليله لانامتى عدتنا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره بكجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام فى افادة العلم كالعيان (وان لا يكون معدولاً به) البناء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتأتى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعنى ان لا يكون الاصل عادلاً (عن) سنن (القياس) اى مائلاً (كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسياً) ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام (تم (٧) صومك فانما اطعمك الله وسقاك) فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس الخطى عليه (وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه) هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه فى الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطاً واحداً لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدى بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعدياً وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافاً للشافعى رجه الله كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدى حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطاً له * واجيب عنه بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل فى الفرع مجازاً وعن الثانى بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لانفسه ولا بعد فى ان يكون تصور وقوعه متقدماً ووجوده متأخراً والثانى ان يكون التعدى حكماً شرعياً لان القياس

(٧) من قولهم تم على امره اى امضاه وائمه فهو بكسر التاء وفتح الميم المشددة كما هو القياس فى امر المضاعف من الباب الثانى والشارح اسقط لفظة على من الحديث فصار كأنه ماض من التمام وليس كذلك انظر الصحيفة التسعين والمائتين فانه اصاب هنالك اه (مصححه)

لايجرى في اللغة لقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) لايقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات * وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجرى في الاسماء ايضا لانا رأينا أن عصير العنب لايسمى خرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خرا فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوءة بالاقيسة * قلنا الدوران لايقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في الشيء الآخر بلا وجود صورته الا ترى ان الباقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات ومع هذا لايسمى الخزف ياقوتا وماذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرما لآخر لايحوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلقة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلقة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلقة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يحوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأى من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يحوز ان يكون مبطلا لحكم النص * وقال الشافعي رحمه الله ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص (فلا يستقيم التعليل) لما بين المصنف رحمه الله الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يحوز التعليل (لاثبات اسم الزنا للواطاة) بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطاة فيكون

(فلا يستقيم التعليل
لاثبات اسم الزنا للواطاة)
بان يقال الزنا اسم للجماع
يقصده به سفح الماء
والواطاة مثله فكان زنا

(لانه ليس بحكم شرعي) وانما هو ﴿ ٢٦٩ ﴾ من الاسماء (ولاصحة ظهار الذمي) بان يقال صح طلاقه

فيصح ظهاره كالمسلم
(لكونه تغييرا للحرمة
المنتهية بالكفارة
في الاصل) اي المسلم
(الى اطلاقها في الفرع)
اي الذمي لانه ليس
باهل الكفارة لان فيها
معنى العبادة والذمي
ليس من اهلها فلو صح
ظهاره ثبت به حرمة
مطلقة (عن الغاية)
في الفرع وقد كانت
مقدمة في الاصل فلا يكون
المعدى عين حكم النص
بل غيره (ولا تعدية الحكم
من الناسي في الفطر
الى الخاطئ والمكروه)
بان يقال لما صار الناسي
معذورا مع انه عامد
في نفس الفعل عالم به غير
انه جاهل بالصوم فلا ن
يعذر المذكور
والخاطئ وهما ليسا
بعامدين في الفعل اولى
(لان عذرهما دون
عذره) لان الخاطئ
مقصر من قبله بترك
المبالغة في الحفظ والمكروه
عذره بصنع العباد

الواطئة زنا فيجرى عليها حكم الزنا (لانه ليس بحكم شرعي) بل لغوى
(ولاصحة ظهار الذمي لكونه) اي لكون التعليل (تغيرا للحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية) هذا متفرع على الشرط
الرابع * بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطأ وعند
الشافعي رحمه الله يصح ظهاره فيحرمه (٧) وعلم بان حكمه حرمة الوطأ
والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم
قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار
الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة
للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية
بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب
على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح
من الكافر والواجب بالنص تحرير بخلفه الصوم والكافر ليس باهل له
وان كان للتحرير اطلاق اهلا (ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر
الى المكروه والخاطئ) هذا متفرع على الشرط الخامس * قال الشافعي
لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلا ن يعذر المكروه
والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظاهر
واما المكروه فلا ن فعله منتقل الى المكروه فلا يبقى للمكروه فعل اصلا
(لان عذرهما دون عذره) اي عذر الناسي لان النسيان يقع
في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو
الذي اوجده الا يرى الى قوله عليه السلام (فانما اطعمه الله وسقاه)
بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكروه لانه وجد من عليه الحق
من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو بخلق الله تعالى ايضا على
مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد فتعدية
عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكروه تكون فاسدة لعدم
المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق
ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ (٨) فان قلت انتم عدتم حرمة
المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة * قلت

والنسيان مضاف الى صاحب الحق (٧) من التعليل والضمير المرفوع للظهار والمنصوب لالوطأ (عزمي)

(٨) في القتل (نسخه)

(ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار) بالقياس وهو ان يقال انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه ككفارة القتل (لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره) لان النص المطلق وهو اوتحرير رقبة يقتضي جواز الكفارة في اليمين والظهار والتعليل بصير مقيدا ٢٧٠ ﴿ ﴾ (والشرط الرابع ان يبقى حكم النص

بعد التعليل على ما كان قبله) لان تغييره بالرأى باطل فالتعليل لقبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم باعتبار حده في كبره باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبل التعليل هو ساقط بالنص ابدًا وبعده يتغير لانه ابطالها الى زمان التوبة (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام) جواب نقض وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام (لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء) يعم القليل والكثير فنخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل حيث جعلتم العلة الكيل والجنس والجواب ما غيرناه بل بدلالة النص (لان استثناء حال التساوي) بقوله عليه السلام الا سواء بسواء (دل على عموم

الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كأنهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطأ مقامه ويستوى في ذلك الوطأ الحلال والحرم) ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار (هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يحجز هذا التعليل عندنا (لانه تعدية الى شيء فيه نص بتغييره) وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقيد المطلق بتغييره (والشرط الرابع) اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث (ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي رحمه الله في قوله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين) فانه علل الاطعام بالتخليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتخليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال) هذا جواب نقض رد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام (لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء) يعم القليل والكثير فنخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عليه السلام (الا سواء

صدره في الاحوال) اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو (بسواء) الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم والمنقطع خلاف الاصل فدل انه لم يقع عما تناوله ظاهره بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة

(ولن يثبت ذلك) أي هذه الأحوال (الافى الكثير) المعلوم بالكيل فكان آخره دليلا على ان اوله لم يتناول القليل (فصار التغيير ٢٧١ بالنص) أي بدلالته (مصاحبا للتعليل لابه) أي بالتعليل

فان الاستثناء يدل

ان القليل ليس بمراد

وتعليلنا بالكيل يدل

ايضا انه ليس بمحل

فتوافقا (وانما سقط

حقه فى الصورة)

جواب نقض آخر

وهو انه تعالى اوجب

الزكاة وفسرها

عليه السلام بقوله

فى خمس من الابل شاة

فصار حق الفقير فى

صورة الشاة ومعناها

وانتم ابطلتم بالتعليل

بالمالية صورة الشاة

حيث جوزتم قيمتها

فغيرتم حكم النص

والجواب انما سقط حق

الفقير فى الصورة

(بالنص لا بالتعليل لانه

تعالى وعد ارزاق

الفقراء) بقوله تعالى

وما من دابة فى الارض

الا على الله رزقها

(ثم اوجب ما لاسمى)

وهى الشاة والابل

والبقرة (على الاغنياء

لنفسه) بالنصوص

المقتضية للزكاة (ثم

امر الله تعالى للاغنياء

بساو) اذ المراد حال التساوى فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام وهو

الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل فى الاستثناء

الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوى والتفاضل

والمجازفة (ولن يثبت ذلك) أي التساوى (الافى الكثير) لان المراد

منه التساوى فى الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله

لم يتناول القليل (فصار التغيير بالنص) أي بدلالته (مصاحبا) حال

من النص (للتعليل لابه) أي لا بالتعليل (وانما سقط حق الفقير فى الصورة)

هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكاة وفسرها

النبي عليه السلام فى الابل بقوله (فى خمس من الابل شاة) فصار حق الفقير

فى صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث

قلتم بجواز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم وتقرير

الجواب ان حق الفقير فى الصورة سقط (بالنص) أي باذنه الثابت بالنص

وهو قوله تعالى (وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها) (لا بالتعليل

لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء) أي وعد الله للفقراء ارزاقهم (ثم اوجب

ما لاسمى على الاغنياء لنفسه) كالشاة والبقرة ونحوهما (ثم امر الله تعالى

للاغنياء) (بانجاز المواعيد) أي بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله (انما

الصدقات للفقراء) (من ذلك المسمى) وهو عين الشاة والبقرة او عين

النقدين (وذلك لا يحتمله) أي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله

للفقراء من عينه (مع اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم فلا يكون

حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال (فكان) الامر بانجاز

المواعيد (اذنا بالاستبدال) ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد

فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل

(وركنه) أي ركن القياس (ما جعل علما) أي وصف جعل

علامة وانما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء

ولا قيام للقياس لابه لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع فى الوصف

لا يثبت الاشتراك بينهما فى الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة

لان علل الشرح امارات ودلالات على الاحكام لاموجبات لذاتها

(بانجاز المواعيد) للفقراء (من ذلك المسمى) بقوله آتوا الزكاة (وذلك) أي المسمى (لا يحتمله) أي انجاز

المواعيد (مع اختلاف المواعيد) لاحتياج البعض الى كذا والبعض الى غيره وذا لا يوجد فى عين الشاة (فكان

اذنا بالاستبدال) ضرورة لبصر فى كل عين الموعد له (وركنه) أي القياس (ما) أي وصف (جعل علما

لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما * وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من حالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فن اين يتأتى التعدي الى الفرع * قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم الاصل في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة * ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف (على حكم النص مما) اي من الاوصاف التي (اشتمل عليه النص) اي ثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستتبعا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضاها والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه (وجعل الفرع نظيره في حكمه) اي للنص في حكم النص احتراز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس (بوجوده فيه) اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية وهذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهى الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمره القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركناله وموقوفا عليه كذا قاله

على حكم النص مما اشتمل عليه النص (من الاوصاف اما بصيغة كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم (وجعل الفرع نظيره) اي للاصل يعني المنصوص عليه (في حكمه بوجوده فيه) اي بسبب وجود ذلك الوصف في الفرع ويسمى علما لان الموجب حقيقة هو الله تعالى والعلة امارات للاحكام فكان ذلك المعنى معروفا للحكم

ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلاثة اركاناً للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية (وهو) اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص (جائز ان يكون وصفا لازما) للنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكاة في حلى النساء وقلنا يجب الزكاة في المصوغ منهما كما يجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكاة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بها مالية الاشياء (٢) لا يقال الزكاة تتعلق بمال التجارة لا الثمنية لان التجارة تكون بالاثمان وبالثمنية تصير نصا (وعارضا) كالانفجار في قوله عليه السلام (فانها دم عرق انفجر) والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذى في العرق ليس بمنفجر (واسما) اى جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدّم في قوله عليه السلام للمستحاضة (توضأى وصلى وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق انفجر) فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق من معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الحجر * اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الحجر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح (وجليا) بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عليه السلام (الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم) (وخفيا) مثل علة الربا وهى القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعى رحمه الله والاقنيات والادخار عند مالك رحمه الله (وحكما) اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت * قال

(وهو) المعنى الجامع اى ركن القياس (جائز ان يكون وصفا لازما) للاصل كالثمنية جعلت علة لوجوب الزكاة في الحلى وهى صفة لازمة للذهب والفضة (واسما) كالدّم في توضأى وصلى وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق انفجر فالدّم اسم علم والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة (و) وصفا (وعارضا) كالانفجار في الحديث فانه صفة عارضة والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج (و) وصفا (وجليا) لا يحتاج الى تأمل كالطواف جعل علما لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت (وخفيا) كالقدر والجنس في الربا (وحكما) من احكام الشرع كتعليله عليه السلام قضاء دين الله تعالى بدين العباد في حديث الخثعمية

(٢) قوله لا يقال الخ لم يوجد في اكثر النسخ اه

(وفردا) كتعليل بالنسبة بالجنس او الكيل (وعددا) كتعليل حرمة التفاضل بالقدر والجنس وتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر اسم الدم وصفة ﴿ ٢٧٤ ﴾ الانفجار (ويحوز) ان يكون الوصف

الجامع (في النص) كالطواف في الحديث (و) (في غيره اذا كان) الغير (ثابتا به) كتعليل جواز السلم باحتياج العاقد فذلك ليس في النص لكنه ثابت به باعتبار أن وجود السلم المنصوص عليه بقوله ورخص في السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضاء (ودلالة) اتفقوا على ان جميع اوصاف النص لا يكون علة وعلى عدم جواز التعليل باى وصف شاء المعلن بلا دليل واختلفوا في ذلك الدليل قال الجمهور دلالة (كون الوصف علة صلاحه وعدالته) اى ان يكون صالحا للحكم ثم معدلا كالشاهد لابد من صلاحيته بالحرية وغيرها وعدالته واختلف فيها قال بعض عدالته بان يقع في القلب خيال صحته وبعض بالعرض على الاصول فان لم يرد

النبي عليه السلام للمرأة التى سألته عن الحج عن ابائها (ارأيت لو كان على ابيك دين قضيته اما كان يحزبك) فقالت نعم فقال (دين الله احق) لان قوله عليه السلام (دين) عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم (وفردا) كعلة تحريم النساء (٧) وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده (وعددا) مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل (ويحوز) ان يكون الوصف الذى جعل علة (في النص) كقوله عليه السلام (انهامن الطوافين) وقوله عليه السلام (كيلا بكيال) (وغيره اذا كان ثابتا به) اى بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفته فتكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه (ودلالة) اى دليل اطلق المصدر على الفاعل (كون الوصف علة) لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشارة الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة (صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلن به) قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهاد بان يكون حرا عاقلا بالغامسلا لا تقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى لا ينكره احد والثانى ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكررة بعذر الانغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه

اصل صار معدلا ومشايخنا (بظهور اثره في جنس الحكم المعلن به) لانا اثبتنا ما لا يحس وهو الوصف الذى جعل علما وما لا يحس انما يعلم باثره الذى ظهر في موضع من المواضع (٧) بفتح النون بمعنى النسبة اه (صححه)

(الاقسام)

(ونعني بصلاح الوصف ٢٧٥ ملاءمته وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف

اي الصحابة والتابعين

رحمهم الله لان الكلام

في العلية الشرعية فلا

يصلح الا ان يوافق ما

نقل عن الذين بهم

عرف احكام الشرع

(كتعليلنا بالصغر في

ولاية المناكح) جمع

منكح بمعنى النكاح

اي قلنا الثيب الصغيرة

تزوج كرها لانها

صغيرة فاشبهت البكر

(لما يتصل به) اي

بالصغير (من العجز

فانه) اي العجز (مؤثر)

في اثبات الولاية

(تأثير الطواف لما

يتصل به) بالطواف

(من الضرورة)

والضرورة مؤثرة

في اسقاط النجاسة

فكان التعليل به موافقا

لتعليله عليه السلام

(دون الاطراد) اي

دلالة كون الوصف

على ما ذكرنا

(٢) بالياء المشاة اي

بعيدا

الاقسام حجة (ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهو) اي الملاءمة
تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا (ان يكون على موافقة العلل المنقولة
عن رسول صلى الله عليه وسلم وعن السلف) اي الصحابة والتابعين
بان لا يكون نائيا (٢) عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية
والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا ان تكون
موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم عرف احكام الشرع * قال الغزالي
المراد بالناسب انه اذا ضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر
لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد (٥) وقولنا اذا اسلم
احد الزوجين اضيفت القرقة الى اياه الآخر لانه يناسبه الى الاسلام
لانه عرف ماصما لا قاطعا للحقوق (كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح)
جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح * ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع
الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة
ففيه شذوذا ان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول
على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا
في الشافية (لما يتصل به من العجز) اللام متعلق بالتعليل والضمير في به
راجع الى الصغر * اعلم ان ولاية نكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا
وكذا في نكاح الصغار معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبراءة عند الشافعي
رحمهم الله * وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو
من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب
الصغيرة عندنا خلافا له (فانه) اي الصغر (مؤثر) في اثبات الولاية
في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة (تأثير الطواف)
مفعول مطلق (لما يتصل به من الضرورة) يعني التعليل بالصغر
موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عليه السلام
سقوط النجاسة عن الهرة في قوله (الهرة ليست بنجسة فانه من الطوافين)
فالطواف منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة
والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة وكذا الصغر منشأ
للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر

(٥) قوله وقولنا اذا اسلم الخ يأتي بيانه بذكر ما يخالفه في صحيفة ٢٩٣ (مصححه)

دون الاطراد كما زعم بعض من غير ان يعتبر معنى معقول والاطراد سلامة الحكم عن النقوض والعوارض وجودا كما قال بعضهم الشرط اطراد الحكم مع الوصف وجودا لان علل الشرع امارات على الاحكام والموجب هو الله تعالى فلم يشترط ان يعقل معناها بل ﴿ ٢٧٦ ﴾ الشرط في الوصف الذي هو علة

ان يتميز عن سائر
الوصف والاطراد
يصلح لذلك او (وجودا
وعدمًا) كما قال بعضهم
الشرط دوران الحكم
مع الوصف وجودا
وعدمًا لان العلة
ما يتغير به حكم الحال
ووجود الحكم مع
وجود الوصف قد
يكون اتفاقا وقد يكون
لكونه علة فلا يتعين
كونه مغيرا الا باعدام
الحكم عند عدمه
فتبين انه لم يكن اتفاقا
وزاد بعضهم على الطرد
والعكس كون النص
قائما حال وجود
الوصف وعدمه ولم
يضيف الحكم اليه بل
الى الوصف فان
وجوب الوضوء
رتب على القيام الى
الصلاة في آية الوضوء
ولما علل بالحدث دار
الحكم معه وجودا
وعدمًا حتى لم يجب
الوضوء عند الحدث
بلا قيام الى الصلاة

موفقا لتعليل رسول الله عليه السلام (دون الاطراد) يعني الدليل الدال
على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد (وجودا وعدمًا) يعني
وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام
(لا يقضى القاضي وهو غضبان) فانه معلول بشغل القلب (٧) وجودا وعدمًا
فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد
شغل القلب بشيء او غضب (٨) يحل له القضاء * احتج اهل الطرد بان علل
الشرعية امارات على الاحكام لاموجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا
اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارا للحكم فلا
حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان اماره الشيء ما يكون علامة على
وجود ذلك الشيء * والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق
الله تعالى جعلها امارات لا يجابه القديم واما في حقنا فليست كذلك بل هي
موجبة لاننا مبدلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية
وجد حكمها بها لا بحالة كما نسبت الاجزى الى افعالنا ونسب حل
البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله
واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز (لان الوجود قد يكون اتفاقا)
ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبده
انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر
وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا (ومن جنسه) اى من جنس
الاطراد (التعليل بالنفي) من حيث ان كلامهما لا يصلح دليلا (لان
استقصاء العدم) اى عدم العلة وازدادة الاستقصاء الى العدم بادنى
ملازمة يعنى طلب العلة فانهى الى عدمها (لا يمنع الوجود) اى وجود
علة اخرى (من وجه آخر) لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود
ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر ثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم
قد ثبت بعلم شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي (كقول الشافعى
رحمه الله في النكاح) اى في انه لا يثبت (بشهادة النساء مع الرجال
انه ليس بمال) وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته
بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط

والمخصوص عليه القيام والنص قائم في الحالتين (لان الوجود قد يكون اتفاقا) كافي لجميع العلل فانه لا تخلو
عن اوصاف العامة وكذا الدوران لا يدل على كون المدارعة للدار لان الحكم كما يدور مع العلة وجودا
وعدمًا يدور مع الشرط ولا قائل بان الشرط علة (و) مثله اى مثل الاطراد (من جنسه) في كونه
احتجاجا (٧) انظر الى صحيفة ٢١٣ (صححه) (٨) واذا لم يوجد شغل القلب اذ غضب (نسخه)

بلا دليل (التعليل بالنفي لان ٢٧٧ استقصاء العدم) اى عدم العلة (لا يمنع الوجود)

اى وجود علة اخرى
(من وجه آخر)
وذلك (كقول
الشافعى فى النكاح
بشهادة النساء مع
الرجال انه ليس بمال)
فان شبه الحدود فلا
يتعقد بشهادتهن
كالحدود (الا ان يكون
السبب متعينا) حينئذ
يصح التعليل بالنفي
حجة (كقول محمد فى
ولد الغصب انه لم
يضمن لانه لم يغصب)
اى الولد وهذا لان
لضمان الغصب سببا
واحدا عينا وهو
الغصب فصح الاستدلال
بعدم الغصب على
عدم الضمان (و) مثله
(الاحتجاج باستصحاب
الحال) وهو الحكم
بثبوت امر فى الزمان
الثانى بناء على انه كان
ثابتا فى الزمان الماضى
(لان) الدليل (المثبت)
لحكم فى الشرع (ليس
بمبني) اى لا يجب بقاؤه
كالاحتجاج لا يوجب
واتفق على عدم

بالشبهات لانه لا يطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان
نما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود وثبت بالهزل والا كراه فيكون
النكاح سهلا ثبوتها من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال
فلان يثبت بما يثبت به المال اولى (الا ان يكون السبب
معينا) استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد
التعليل بالنفي فى جميع الاحوال الا فى حال كون سبب الحكم المتنازع
فيه معينا لا يكون له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة
جواب عما يقال انتم قد علمتم بالنفي فى مواضع (كقول محمد
فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب) بيانه ان سبب وجوب الضمان
هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان
لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا فى المستخرج
من البحر كالاولا والعبرانه لاجس فى ذلك لانه لم يوجف عليه السلون
يعنى انما يجب الخمس فيما اذا كان فى ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين
باجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى الكفار لان قعر
الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنمة فلا يكون فيه الخمس (والاحتجاج)
اى من جنس الاطراد الاحتجاج (باستصحاب الحال) وقيل هو الحكم
بالثبوت فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وفى هذا
التعريف بحث لان الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى هو فعل المجتهد وهو
علة توجب الاستصحاب لانفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل
الذى يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانماسمى هذا
النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا
للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر
الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا * استدلال الشافعى رحمه الله على حجته
بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له ما يعارضة قطعا يبقى الحكم بذلك
الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله
(لان المثبت ليس بمبني) يعنى الدليل الموجب لوجود حكم فى الشرع
ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مقتدر الى علة اخرى ولو كان

العمل به قبل الاجتهاد فى طلب الدليل للغير وعلى العمل اذا ثبت العلم بعدم الدليل المغير بطريق الخبر او الحس
فما يعرف به

(وذلك) اى وانما اختلف (فى كل حكم عرف وجوبه) اى ﴿٢٧٨﴾ ثبوته (بدليته ثم وقع الشك فى زواله كان

استصحاب المستدل
حال البقاء على ذلك)
اى جعل حال البقاء
مصاحبا للشبوت
(موجبا) اى ملزما
يصالح الاحتجاج به
على الخصم (عند
الشافعى وعندنا
لا يكون حجة) اصلا
عند البعض لما تقدم
ان المثبت ليس بميق
وعند الاكثر لا يصلح
(موجبة) اى لازمة
على الخصم ولا مثبتة
امرا لم يكن (ولكنها
حجة دافعة) اى مبقية
ما كان على ما كان
كاليد تصلح حجة للدفع
دون الالتزام (حتى
قلنا فى الشقص اذا بيع
من الدار وطلب
الشريك الشفعة فانكر
المشتري ملك الطالب)
اى طالب الشفعة (فما
فى يده) وقال انما فى
يدك اشارة (ان القول
قوله) اى المشتري
(ولا يجب الشفعة
الابينة) يقيها الطالب
على ما فى يده انه ملكه

البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه* والجواب عن الشرائع ان البقاء
فما بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم
احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن
(وذلك) اى الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق (فى كل حكم عرف
وجوبه) اى ثبوته (بدليته ثم وقع الشك فى زواله) اى زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل* اعلم انه لا خلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
التأمل والاجتهاد فى المزيل وانما الخلاف فى استصحاب حكم الحال لعدم
دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد (كان استصحاب المستدل) اى
جعله (حال البقاء على ذلك) اى على الشبوت مصاحبا للحكم (موجبا)
اى دليلا ملزما (عند الشافعى وعندنا لا يكون حجة موجبة) اى ملزمة
على الخصم (ولكنها حجة دافعة) لازما للخصم عليه* وقائدة الخلاف
تظهر فى مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله (حتى قلنا فى الشقص (٣)
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب
فما) اى فى السهم الذى (فى يده) وقال ليس لك فيه ملك وانما هو
فى يدك بالاعارة (ان القول قوله) يعنى القول للمشتري (ولا يجب) اى
لا يثبت للشفيع (الشفعة الابينة) اى باقامة البينة على ملك ما فى يده
لان الشفيع يمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع
للا التزام (وقال الشافعى رحمه الله يجب بغير بينة) لانه يصلح للدفع والالتزام
عنده وضع الشيخ المسئلة فى بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعى
رحمه الله فى استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة فى الجوار ومنها
رجل قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فضى اليوم ثم اختلفا
فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب
الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالتزام على المولى وعند
الشافعى القول قول العبد لانه يصلح للالتزام* فان قلت اذا طلب
المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن والاجتهاد والدليل الظنى
حجة تصلح للالتزام* قلت لانسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر مقام الدليل
القطعى على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره

لان اليد دليل الملك فى الظاهر ولا يصلح للالتزام على الغير (وقال الشافعى رحمه الله يجب بغير بينة) (فلا)
لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالتزام عنده (٣) الشقص بالكر الطائفة من الشئ والجمع اشخاص

(و) مثله (الاحتجاج بتعارض الاشياء كقول زفر رحمه الله في المرافق ان من الغايات ما يدخل في الغيا) كقوله تعالى من المسجد الحرام ﴿ ٢٧٩ ﴾ الى المسجد الاقصى (ومنهما ما لا يدخل) كقوله تعالى

ثم اتوا الصيام الى الليل فلبسها بالاول تدخل والثاني لا وليس احدهما اولى (فلا تدخل بالشك وهذا) فاسد لانه (عمل بغير دليل) لان الشك حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا ايضا حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دخول بعض مع عدم دخول بعض قلنا اتعلم المنازع فيه من اى القبيلين فاذا اثبت نفى الشك وان نفى فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه (و) مثله (الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف) اى بوصف لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر (يقع به الفرق) بين المقيس والمقيس عليه (كقولهم) اى بعض اصحاب الشافعي (في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) اذا مسه وهو يبول

فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري (والاحتجاج بتعارض الاشياء) وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر رحمه الله في) غسل (المرافق) انه ليس بفرض (ان من الغايات ما يدخل في الغيا) كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره (ومنهما ما لا يدخل) كقوله تعالى (فتنظرة الى ميسرة) (فلا تدخل) المرافق في وجوب الغسل (بالشك وهذا عمل بغير دليل) يعنى هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فبأى دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا هو امر حادث ايضا فلا بدله من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال أعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لأعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخول بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشياء يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا في الميل الى احدهما بل لا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعاً مع وجود الشك لا يتصور فيتنفى وجوب الغسل قطعاً (والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف) اى من جنس الاطراد الاحتجاج بوصف الذى لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه (يقع به) اى بذلك الوصف (الفرق) بين الاصل والفرع يعنى لا يوجد ذلك الوصف في الفرع (كقولهم) اى قول بعض اصحاب الشافعي (في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) وهو

وهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة الوصف في الاصل وهو يبول بدقيق الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل لظاهره لعدم موافقته تعليمات السلف ولا باطنا لعدم تأثير مسه في النص ولو لم يعتبر انضمامه اليه لم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر (و) مثله (الاحتجاج بالوصف المختلف فيه

(الكتابة الحالة انه

عقد لا يمنع من التكفير

فكان فاسدا كالكتابة

بالجر) لانه تعليل

بوصف مختلفا

ظاهرا لان الكتابة

لا يمنع جواز الاعتاق

عن التكفير عندنا حالة

كانت او مؤجلة فيلزم

عليه اقامة الدليل على

ان الصحيح منها مانع

ليصح الاستدلال به

(و) مثله (الاحتجاج

بما لا يشك في فساده

كقولهم الثلاث ناقص

العدد عن سبعة فلا

يتأدى به الصلاة كما

دون الآية) وفساده

ظاهر اذ لا مناسبة

بين المقيس والمقيس

عليه (و) مثله

(الاحتجاج بلا دليل)

وهو حجة لنا في على

خصمه عند البعض لان

الدليل انما يحتاج اليه

اذا ادعى حكما شرعيا

والنفي عدم وعدم

ليس بشئ وهذا باطل

كقوله تعالى وقالوا

ان يدخل الجنة الا

من كان هودا او نصارى تلك

امانيهم قل هاتوا برهانكم

نفوا او اثبتوا فطلب البرهان

عليهما (الاثبات)

(وجلة مايعمل له) اى جميع ﴿ ٢٨١ ﴾ مايقع التعليل لاجله (اربعة) اقسام هذا شروع في بيان

حكمه (اثبات الموجب)

اى السبب (او وصفه

واثبات الشرط) اى

شرط الحكم (او وصفه

واثبات الحكم او وصفه)

فالوجوب (كالجنسية

بحرمة النساء) اى الجنس

بانفراده هل هو علة

محرمة للبيع نسيئة ام لا

فهذا الخلاف وقع

في الوجوب للحكم فلم

يصح اثباته بالقياس بل

يجب على مدعيها الدليل

من نص او دلالة او

اشارته او اقتضائه

فبقول الجنس بانفراده

يحرم النسيئة باشارة

النص لان علة الربا بالقدر

والجنس ووجدنا في

النسيئة شبهة الفضل

وهى الحلول في احدهما

اذالنقد خير منها وله

حكم المال ولما وجدنا

شبهة الفضل فيها لا بد

ان يضاف الى سبب

وقد وجدت شبهة العلة

لان العلة القدر والجنس

فالجنس من حيث انه

بعض العلة اخذ شبهة

العلة فاثبتنا شبهة الربا

الاثبات كوجوب شئ ونذبه مدع حكما شرعيا واما الثاني فينكر وجود الوجوب ويدعى انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعى فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين) امر النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا (٢) فان قلت لادليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي * قلت قوله لادليل انما يكون دليلا على النفي اذا كان الثاني عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل * فان قلت قد قال ابو حنيفة لاخس في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل * قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لاخس في العنبر * فان قلت لم قال لانه بمنزلة السمك * قلت وما بال السمك لا يجب فيه الجنس قال لانه بمنزلة الماء ولا خس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعنى القياس ان لا يجب الجنس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وهو عدم وجوب الجنس (وجلة مايعمل له) اى جميع مايقع التعليل لاجله (اربعة) اقسام لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول (اثبات الموجب) بكسر الجيم اى العلة (او وصفه) الثاني (اثبات الشرط) اى شرط الحكم (او وصفه) الثالث (اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء) هذا مثال لاثبات الموجب يعنى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعى لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأى وانما يجب على المدعى الدليل من نص او دلالة او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة

بشبهة العلة لان شبهة كالحقيقة في هذا الباب (٢) يعنى نفي دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود والنصارى فيها على حسب زعم كل من الفريقين في حق انفسهم اهـ (مصححه)

(و) صفته مثل (صفة السوم في زكاة الانعام) هل هي شرط للزكاة اولاً وهذا نظير الاول لا يتكلم فيه بالرأى بل بالنص وهو في خمس من الابل السائمة شاة (و) الشرط مثل (الشهود في النكاح) شرط عندنا خلافاً لما لا تثبت بالقياس بل بالنص وهو لانكاح الابطهود (و) صفته مثل (شرط الذكورة والعدالة فيها) اى الشهادة فانهم ليستا بشرط عندنا لاطلاق فان لم يكونا رجلين ولا نكاح الا بشهود (و) الحكم مثل (البتراء) وهي الركعة الواحدة فعندنا ليست بمشروعة للنهي عن البتراء (و) صفته مثل (صفة الوتر) وهي واجبة عندنا بقوله عليه السلام الوتر واجب حق فمن لم يوتر فليس منا (والرابع) مما يعمل له افراد لان التعليل يختص به عندنا (تعديده حكم النص

العله فاثبتنا له شبهة الربا لان شبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربا (وصفة السوم في زكاة الانعام) هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأى بل بالنص وهو قوله عليه السلام (في خمس من الابل السائمة شاة) وله اطلاق قوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم) من غير اشتراط السوم (والشهود في النكاح) هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافاً لما لا تثبت فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام (لانكاح الا بشهود) وهو يتمسك بقوله عليه السلام (اعلنوا في النكاح) (وشرط العدالة والذكورة فيها) اى في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بينا وبين الشافعي ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام (لانكاح الابطهود) من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام (لانكاح الابطهود) وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية (لانكاح الابطهود) (والبتراء) تصغير براء وهي تأنيث ابتزكا ان حياء تصغير حراء وهي تأنيث اجر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافاً للشافعي رحمه الله هو يتمسك بما روى ان النبي عليه السلام قال (٤) (اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة) ولنا ما روى انه عليه السلام نهى عن البتراء اى عن الركعة الواحدة (وصفة الوتر) هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام (ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر) والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام (لا حين سأل الاعرابي بقوله هل على غيرهن) (والرابع تعديده حكم النص الى ما) اى الى محل (لأنص فيه ليثبت فيه) اى حكم النص فيما لا نص فيه (بغالب الرأي فالتعديده

الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي فالتعديده حكم لازم) للتعليل (٤) صلاة الابل مثني مثني فاذا خشي الخ

(عندنا) حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية (جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) على محل النص (كالتعليل بالثنية) ٢٨٣ احتج بان التعليل لما صار حجة بالاجماع تعلق به الحكم

تعلقه بسائر الجح وتعلقه بها لا يقتصر الى كون الحجة عامة بل ان كانت عامة اوجب الحكم على العموم او خاصة على الخصوص ولنا ان دليل الشرع يوجب علما او علما والتعليل لا يفيد العلم اتفاقا ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل ولا يصح قطعه عنه فلم يبق للتعلييل حكم سوى التعدية (والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل) لان اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع لانه لما وقع الاختلاف في السبب الموجب او وصفه انه كان او لم يكن فتدفع الاختلاف في اصل الشرع وليس للعبد وضع الشرع قال الله تعالى ولا يشرك في حكمه احدا او اثبات الشرط وصفته

حكم لازم) للتعليل (عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا (جائز عند الشافعي رحمه الله لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة (كالتعليل بالثنية) لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل * ولنا ان دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية * فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به * قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعمل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في القياس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي رحمه الله الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بالتعدية * والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فيقطع الدور على انه وقف معية (٧) فلا يضر انما الممتنع اذا كان باسقاط سابق كل واحد منهما على الآخر (والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل) لاختلاف في ان اثبات سبب علة او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لا ادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات

ابطال الحكم لانه لو لا الشرط لوجد الحكم وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفع الحكم ونصب احكام الشرع بالرأي باطل وكما ليس له نصب الاسباب والشروط فليس له نصب الاحكام وكذا التعليل للنفي لان النافي يدعي انه غير مشروع وغير المشروع لا يثبت بدليل شرعي (٧) كما في الابوة والبنوة

الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفع الحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعمل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قلنا اللوطة على الزنا مثلا في كونه سببا للمحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للمحد بوصف مشترك بينه وبين اللوطة ليتمكن جعل اللوطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للمحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللوطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحتمل مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذى هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للمحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشئ الى نظيره وذات تحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللوطة عن كونهما موجبين للمحد لان الوصف الذى يوجب سببية الزنا للمحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للمحد لان ذلك المعنى موجب للمحد بسببية الزنا فالمراد من قول المصنف رحمه الله والتعليل للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا (فلم يبق الا الرابع) اى لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لانص فيه * ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف رحمه الله في شرحه وهو دليل يقابل اى يعارض القياس الجلى فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل

(فلم يبق) ما يصح
التعليل لاجله (الا
الرابع) وهو تعدية
حكم النص وهو على
وجهين لان التعدية
ان كانت بناء على العلة
الظاهرة فالقياس
او الباطنة فالاستحسان

مطلب
تعريف الاستحسان

(والاستحسان) وهو لغة عد الشيء حسنا واصطلاحا اسم لدليل يعارض القياس الجلي (يكون بالاثرو والاجاع والضرورة والقياس الخفي ٢٨٥ كالمسلم) فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه

عند العقد لكن تركناه باثرو وهو من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم (والاستصناع) بان يأمره بخبز خف مثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر اجلا ويسلم الثمن اولا فالقياس يأباه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنا تركه بالاجاع لتعامل الناس فيه * فان قلت الاجاع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام (لا تبع ما ليس عندك) واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجاع وفيه نظر لان القرآن شرط الخصوص عندنا والاجاع ليس بمقارن * ويمكن ان يجاب عنه بان القرآن شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجاع بالمسلم فيجوز بعده بالاجاع (وتطهير الاواني) مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا نجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس (وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط لعابها بالنجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحى اولى (ولما صارت العلة) هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان (عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفي) وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشبهى لانهم انكروا هذه التسمية فلامشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى جدا فباطل ايضا لاننا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس * ونقل عن الشافعي انه قال من استحس

القياس الجلي يخرج القياس الذى ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان (والاستحسان) انواع (يكون بالاثرو والاجاع والضرورة والقياس الخفي كالمسلم) فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا ان تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام (من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم) الحديث (والاستصناع) فيما فيه تعامل الناس مثل يأمر ان انسانا بان يخبره بخفا بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنا تركه بالاجاع لتعامل الناس فيه * فان قلت الاجاع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام (لا تبع ما ليس عندك) واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجاع وفيه نظر لان القرآن شرط الخصوص عندنا والاجاع ليس بمقارن * ويمكن ان يجاب عنه بان القرآن شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجاع بالمسلم فيجوز بعده بالاجاع (وتطهير الاواني) مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا نجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس (وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط لعابها بالنجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحى اولى (ولما صارت العلة) هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان (عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفي) وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشبهى لانهم انكروا هذه التسمية فلامشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى جدا فباطل ايضا لاننا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس * ونقل عن الشافعي انه قال من استحس

وهو ليس بنجس في الميتة فالخى اولى (ولما صارت العلة عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفي اذا قوى اثره

وقد منّا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فسادُه (لان العبرة بقوة الاثر دون الظهور فالديناظاهرة والعقبى باطنة وترجحت لقوة ﴿ ٢٨٦ ﴾ اثرها وهو الخلود كما حكمنا

بطهارة سؤر سباع الطير بالاستحسان الذي قوى باطنه وسقط القياس و (كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا) وينوى سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام ومال المحققون الى ان يقيم ركوع الصلاة مقامها لان الركوع والسجود يشابهان في الخضوع فينوب منابه (وفي الاستحسان لا يجزيه) الاستحسان فانه مأموره به والركوع غيره ولذا لا ينوب احدهما في الصلاة عن الآخر والمأمور به لا يتأدى بغيره وهذا اثر ظاهر لكن قوة الاثر للقياس فانه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عينها ولذا لا تلزم بالندرج وانما المقصود التواضع مخالفة للتكبرين وهو يحصل بالركوع ولكن بطريق هو عبادة وذا في الصلاة لان الركوع

فقد شرع يريد أن من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم (اذا قوى اثره) مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوى اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الديناظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا الضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء (وقد منّا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فسادُه كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها) ان شاء ان كانت الآية في آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى فان ركع في موضع السجدة اجزاء فان ختم السورة ثم ركع لم يجزئه نواها ولم ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلالية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شارح القدوري في الاجناس ولوركع في وسط السورة ينوى السجدة عن التلاوة والركوع جبيعا جاز عنهما في القياس وبه نأخذ (قياسا) يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزئها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى (وخرّ راكعا) مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر (وفي الاستحسان لا يجزيه) لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قرينة مقصودة ولهذا لم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود

فيما عبادة بخلاف سجود الصلاة لانه مقصود بنفسه فصارا لاثرائخي وهو ان المقصود (بنفسه) قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو ان الركوع خلاف السجود لفساد الباطن وهو انه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود

(ثم المستحسن بالقياس الخفي ٢٨٧ يصح تعديته) لانه قياس ومرة أن حكمه التعدية (بخلاف

الاقسام الآخر) وهى
المستحسن بالاجماع
والاثر والضرورة
لانها معدولة عن
القياس فلا يقبل التعدية
(الارى ان الاختلاف
فى الثمن قبل قبض المبيع
لا يوجب يمين البائع
قياسا) لاتفاقهما ان المبيع
ملك المشتري وانه
لا يدعى على البائع شيئا
فى الظاهر والبائع
يدعى زيادة الثمن
والمشتري ينكره
(ويوجب استحسانا)
كالمشتري لان المشتري
يدعى وجوب تسليم
المبيع باقل الثمنين والبائع
ينكره فيجب عليهما
(وهذا) اى وجوب
التحالف قبل القبض
(حكم تعدى الى
الوارثين) حتى لو ماتا
واختلف وارثاهما فيه
قبله تحالفا لقيامهما
مقامهما (و) الى
(الاجارة) اذا اختلفا
فى البدل قبل استيفاء
المعقود عليه تحالفا

بنفسه فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى
من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو
جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفى وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال (ثم المستحسن
بالقياس الخفى يصح تعديته بخلاف الاقسام الآخر) لانها غير معلولة بل هى
معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكره فقال (الارى
ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا) لانهما
لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعى شيئا فى الظاهر على
البائع وانما البائع يدعى زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ
منه ما قرّبه ويحلف على الباقي كما فى سائر الخصومات (ويوجب) اى يمين
البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان (استحسانا) لان المشتري يدعى تسليم
المبيع عند احضار ما قرّبه والبائع ينكره (وهذا) اى وجوب التحالف
قبل القبض (حكم تعدى الى الوارثين) اى وارث البائع والمشتري حتى
لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين فى مقدار الثمن قبل القبض
يجرى التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث فى حقوق العباد
(والاجارة) اى تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى
لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجارة قبل ان يأخذ القصار
فى العمل يتحالفان لان التحالف يدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق
الفتح ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفتح (واما بعد القبض)
اى الاختلاف فى مقدار الثمن بعد قبض المبيع (فلم يجب يمين البائع الا بالاثر)
وهو قوله عليه السلام (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا
وترادا) لان المشتري لا يدعى على البائع شيئا اذا لم يبيع مسلم اليه وكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف فيقتصر
على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجرو والمستأجر
اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف

وترادا العقد (واما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر) وهو اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا لان المشتري لا يدعى على البائع شيئا اذا لم يبيع مسلم اليه

(فلم يصح تعديته) الى الوراثين والاجارة (وشرط الاجتهاد) وهو بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى) المجتهد (علم الكتاب بمعانيه) لغة وشرعا (ووجوهه التي قلنا) من الخاص والعام الخ (وعلم السنة بطرقها) من التواتر والاشتهار ﴿ ٢٨٨ ﴾ والآحاد (وان يعرف وجوه

القياس) اى شروطه وملازمة الوصف وتأثيره على مامر (وحكمه الاصابة بغالب الرأى) اى ظنى لا قطعى (حتى قلنا ان المجتهد) قد (يخطئ) ويصيب والحق في موضع الخلاف (اى المسائل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد) (واحد باثر ابن مسعود) قال (في المفوضة) وهى التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرها اجتهد فيه برأى فان يكن صوابا فن الله وان يكن خطأ فنى ومن الشيطان والصحابه اطلقوا خطأ في الاجتهاد كثيرا ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان اجماعهم على ان الحق واحد (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق متعدد) لانه تعالى كلف كل مجتهد بالفتوى

بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده * وجوابه لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن (فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد) لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القائس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند اصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى علم الكتاب بمعانيه) اى مع معانيه لغة وشرعا (ووجوهه التي قلنا) مثل الخاص والعام وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية (وعلم السنة بطرقها) والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام (وان يعرف وجوه القياس) اى طرائقه وشرائطه (وحكمه الاصابة بغالب الرأى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف) اى في المسائل الفقهية (واحد باثر ابن مسعود في المفوضة) وهى التي (٧) مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرها * قال ابن مسعود فيها اجتهد برأى فان يكن صوابا فن الله وان يكن خطأ فنى ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب) لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة (والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات لافى العقلية) التي هى من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى * والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جاعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب

ولم يكلفها الا بالحق فلو لم يصبه لما كلفه لانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وان لم يصبه (وكل) كل الا وهو حق (وهذا الخلاف في النقليات اى الاحكام الشرعية (لا فى العقلية) لانه في العقلية يخطئ ويصيب والحق فيها واحد اجاماً (٧) انظر ما قدمه في صحيفة ٢٢ ٥١ (مصححه)

(الاعلى قول بعضهم) وهو العنبرى من المعتزلة قال كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام التى لا يلزم منها الكفر (ثم) ان (المجتهد اذا اخطأ ❦ ٢٨٩ ❦ كان مخطئاً ابتداء وانتهاء عند البعض) لقوله عليه السلام

ان اخطأت فلك حسنة

اطلق الخطأ والمطلق

ينصرف الى الكمال

وهو ما يكون ابتداء

وانتهاء (والمختار انه

مصيب ابتداء) اى فى

ابتداء اجتهاده حتى

ان عمل به يقع صحيحا

شرعيا (ومخطئ انتهاء)

اى فى اصابة المطلوب

لقوله عليه السلام ان

اصبت فلك عشر

حسنات وان اخطأت

فلك حسنة والثواب

لا يترتب على الخطأ

يقينا فلا بد من اصابته

ابتداء ليصح الثواب

(ولهذا) اى ليكون

المجتهد مخطئ ويصيب

(فلنا لا يجوز تخصيص

العلة) وهو تخلف

الحكم فى بعض الصور

عن الوصف والمدعى

عليه لما نفع (لانه يؤدى

الى تصوب كل مجتهد

خلاقا للبعض) وهم

العراقيون وجاعة

فانهم مجوزون

تخصيصها (وذلك)

اى التخصيص (ان

وكل واحد منهم مصيب فى الطلب ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد فى القبلة مصيب لاحالة فان اصحاب ابى حنيفة قالوا فى قوم متحررين فى القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسد صلاته لان امامه مخطئ عنده فى القبلة (الا على قول بعضهم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئاً ابتداء) اى فى اجتهاده (وانتهاء) اى فيما ادى اليه اجتهاده (عند البعض) واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام (ان اخطأت فلك حسنة) اطلق الخطأ فانصرف الى الكمال وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئاً ابتداء وانتهاء (والمختار انه مصيب ابتداء) اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون مأجورا (ومخطئ انتهاء) اى فى اصابته المطلوب * والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر فقوله (فلك حسنة) يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا فى نفس الاجتهاد (ولهذا) اى لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب (فلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف المدعى عليه وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها فى محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا (لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض) كشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة الشرعية امارة على الحكم يجعل الشارع تجاز ان تجعل امارة فى بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع (وذلك) اى بيان التخصيص (ان يقول) المعلن (كانت علتى توجب ذلك) اى الحكم (لكنه لم يجب) اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقص (مع قيامها) اى قيام تلك العلة

يقول) المعلن اذا اورد عليه ما يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم اثباته بعليته (كانت علتى توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها) اى تلك العلة (١٩)

(لما منع فصار) ماورد (مخصوصا من العلة بهذا الدليل) المانع فيخلص عن النقض فيسلم اجتهاده من الخطأ ولم يوجد له مناقض فيكون كل مجتهد مصيبا ﴿ ٢٩٠ ﴾ وقد مر بطلانه (وعندنا عدم

الحكم) في صورة التخصيص عند الخصم (بناء على عدم العلة) فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلنا دليل العدم وذا اصل ذا الفصل (وبيان ذلك) اى الحكم الذى عدم مانع عندهم ولعدم العلة عندنا (في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لقوات ركنه ويلزم عليه الناسى) فان صومه لا يفسد مع فوات الركن (فن) اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فصار مخصوصا من هذه العلة بهذامع بقاء العلة (وقلنا عدم) اى امتنع الحكم في الناسى (لعدم العلة حكما لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك (فقط عنه معنى الجنابة) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه لان الفعل الذى يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما (وبنى على هذا) اى بنى من اجاز

(لما منع فصار) اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها (مخصوصا من العلة) اى مخرجا من كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله ولكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص * ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض * قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضى لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنهامع وجودها واذا اتفق جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتختلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظاهر (وبيان ذلك) اى بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا (في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لقوات ركنه ويلزم عليه الناسى) فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة (فن اجاز الخصوص) اى تخصيص العلة (قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام (تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك) مع بقاء العلة (وقلنا عدم) اى امتنع الحكم في الناسى (لعدم العلة) حكما (لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال (انما اطعمك الله وسقاك) (فقط عنه معنى الجنابة) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه لان الفعل الذى يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما (وبنى على هذا) اى بنى من اجاز

الجنابة) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه) بخلاف (تخصيص النائم لان ما يفوت به الركن مضاف الى غير من له الحق فاعتبر (وبنى على هذا) اى على قول من جوز التخصيص

(تقسيم الموانع وهى خمسة) بالاستقراء (مانع يمنع) من (انعقاد العلة كبيع الحر) لانه ليس بمال والبيع مبادله به فلم ينعقد البيع فيه ﴿ ٢٩١ ﴾ لعدم المحل (ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) يمنع

تمامها فى حق الملك لعدم ولاية العاقد عليه ولذا يتم باجازه (ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اذا كان البائع يمنع ثبوت الملك للمشتري (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض ويمكن من الفسخ بدون قضاء اورضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) يثبت الملك معه تاما حتى كان له التصرف فيه فلا يفسخ بدون قضاء اورضاء لكن غير لازم حتى يثبت له الرد (ثم العلل) هذا شروع فى الدفع (نوعان طردية ومؤثرة) والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا لكن مال اليه اهل النظر فذكرت الطردية ليتبين الاعتراضات الواردة عليها (وعلى

تخصيص العلة على جوازه (تقسيم الموانع) كذا فى جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اى وبني على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بما نعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة للمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة (وهى) اى الموانع (خسة) عرفت بالاستقراء (مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر وموانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير وموانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اى كاخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء اورضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضا وقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال (ثم العلل) لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى دفعه ليم بانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال ثم العلل (نوعان) على زعم القائلين وانما قيدناه لان العلل الطردية ليست بعلة شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء فى المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها (طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع) والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها فقال (اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلن) اى قبول السائل ما يثبت المعلن (بتعليه) مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو محتاج اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم الدافع موجب علته فى المتنازع فيه مع بقاء

كل قسم ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه) اى قبول السائل ما يثبت المعلن (المعلن بتعليه) مع بقاء الخلاف فى الحكم المقصود

(كقولهم) اى اصحاب الشافعى (فى صوم رمضان انه ٢٩٢ صوم فرض فلا يتأدى الا

بتعيين النية) كصوم
القضاء والكفارة
وهذه طردية لان
وصف الفرضية
فى الصوم يوجب
التعيين اى ما كان فكان
واجب التعيين حكما
داثرا مع وصف
الفرضية (فبقول عندنا
لا يصح الابتعین النية)
اى نلتزم موجب
تعليلا ونسلم ان تعيينها
شرط لكن ليس محل
النزاع وانما النزاع
فى ان الاطلاق تعيين ام لا
(وانما نجوز به باطلاق
النية على انه) اى
الاطلاق (تعيين) لعدم
المزاج كالتوحد
فى الدار يصاب باسم
جنسه (والممانعة) وهى
امتناع السائل عن قبول
ما اوجبه بلا دليل
(وهى) اربعة (اما
ان يكون فى نفس
الوصف) بلا نسلم
ان الوصف الذى تدعيه
علة موجود فى المتنازع
فيه كقولهم كفارة

الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة (كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعى
رحمہ الله (فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الابتعین النية)
كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية
فى الصوم يوجب تعيين النية اى ما كان فكان وجوب التعيين حكما داثرا
مع وصف الفرضية (فبقول عندنا لا يصح الا بالتعيين) وهو واجب
(وانما نجوز به باطلاق النية على انه تعيين) يعنى سلما ان التعيين واجب
لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع فى ان اطلاق النية
هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف
وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية
فى هذا الوقت وليس له مزاج فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين
فيصاف بمطلق الاسم كالتوحد فى الدار * فان قلت ان الخصم يقول
التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما فى القضاء والكفارة
فان سلمت هذا لم يبق الخلاف * قلت هذا القيد غير مذكور فى كلامهم
ولم يقولوا الابتعین النية قصدا فان زادوا هذا القيد فى استدلالهم ندفعه
بالممانعة بان نقول لانسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية
قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا فى القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض * فان قلت القول بالموجب يؤدى الى القول
بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة العمل توجب الحكم لكن تخلف
عنه لما منع ثبت عنده فيكون تخصيصا فن انكر التخصيص لا يستقيم له
القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغى ان لا يصح عنده * قلت القول
بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض
عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص
علة العمل وانما مقصوده الحاشية وابطال كلامه معنى فلماذا صح عنده
(والممانعة) وهى عدم قبول السائل ما ذكره العمل من مقدمات الدليل
كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه (وهى) اربعة اقسام
بالاستقراء (اما ان تكون فى نفس الوصف) بان يقول لانسلم ان الوصف
الذى تدعيه علة موجود فى المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به فى الاصل

الا افطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لانسلم تعلقها به بل بالا فطار
حتى لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر (مثاله)

(او في صلاحه) اى الوصف (الحكم مع وجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلّم صلاحه للعلية كقولهم في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلّم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم ﴿ ٢٩٣ ﴾ لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى

محل النزاع (او في نفس الحكم) كقولهم مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون التكميل بعد اتمام الغرض اذا السنة اكمال الغرض في محله لكن فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرقه فامكن تكميله بالاستيعاب (او في نسبه الى الوصف) بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة كقولهم لا يعتق الاخ على اخيه اذا ملكه اذ لا بعضية كابن العم قلنا لانسلّم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لعدم البعضية اذ العدم لا يصلح موجبا لشيء بل لعدم المحرمية (وفساد الوضع) وهو ان يعلق على الوصف ضدا يقتضيه الوصف (كتعليقهم لايجاب الفرقه باسلام

مثاله قول الشافعي رحمه الله تعالى في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحدا زنا * قلنا لانسلّم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر (او في صلاحه) اى في صلاح الوصف (الحكم مع وجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلّم انه صالح للعلية * مثاله قول الشافعي رحمه الله تعالى في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلّم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع (او في نفس الحكم) مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تليثه كغسل الوجه فنقول لانسلّم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الغرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الغرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب (او في نسبه الى الوصف) بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لانسلّم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعندما كما في المضضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية (وفساد الوضع) وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على المعلل الطردية (كتعليقهم) اى تعليل اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى (لايجاب الفرقه) اى لاثباتها (باسلام احد الزوجين) (٧) هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقه بعد انقضاء ثلاث حيضات لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقه على قضاء القاضي كالفرقة برودة احد الزوجين * قلنا هذا اى التعليل فاسد في الوضع في الفرع وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة

احد الزوجين) بان الحادث بينهما اختلاف الدين فيقع الفرقه بينهما كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد وصفا لان هذا الاختلاف انما ثبت باسلام المسلم منهما اذ هو الحادث والاسلام حاصم للملك لا مبطل فكان الوصف ناسبا عن الحكم (٧) وعندنا الفرقه تضاف الى اباة الآخر كما تقدم في صحيفة ٢٧٥ (مصححه)

وهى سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد ماصما لا قاطعا فصار الوصف تابعا عن الحكم * اعلم ان فساد الوضوء بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضوء اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضوء لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فالما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقض بان يزداد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجي (والمناقضة) وهى تخلف الحكم عن الوصف المدعى علمته (كقول الشافعي رحمه الله تعالى في الوضوء والتيمم انهما طهارتان) للصلاة (فكيف افرقا في النية) هذا استفهام على سبيل الانكار اى لا يفرقان في وجوب النية (فانه ينتقض بغسل الثوب) والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعمد اذ ليس على الاعضاء شئ يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل * ونحن نقول لانسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف به بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التى هى حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهى طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعاً للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقرّ على القياس فيما اخرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بدّ له من خبث في المحل

(والمناقضة) وهى ان توجد العلة من حيث جعلت علة ولا حكم معها (كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افرقا في النية فانه ينتقض بغسل الثوب) والبدن فاحتاج الى الرجوع الى التأثير وهو ان كلا منهما طهارة حكمية ثبتت تعبدا اذ ليس على الاعضاء ما يزول بها والعبادة لا تأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة فانه معقول لما فيه من ازالة عين عن محل فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير

ليكون الفسل ازالة له فههنا امر ان كون الماء طهورا ووصف المحل
بالخبث فالتية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه
سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولالثنائي لان الخبث في المحل
ثابت قبل التية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم
افتقاره الى التية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى التية وللخصم
ان يمنع كونه مزبلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة
حقيقية فاما لو كان حكمية فزالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى التية (واما
المؤثرة) اى العلل المؤثرة (فليس للسائل فيها بعد الممانعة) التى هى
اساس المناظرة (الا معارضة) يعنى للسائل ان يعترض عليها بالممانعة
وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة (لانها لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع
الامة) وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في
مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه
الادلة لا يحتمل ان يكون فسادا* مثال ماظهر اثره بالكتاب ماعلنا في الخارج
من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس
فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة
النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى (اوجاء احدكمكم
من الغائط) ومثال ما ظهر اثره بالسنة ماعلنا في سؤر سواكن
البيوت وانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال
عليه السلام (الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم) ومثال
ماظهر اثره بالاجماع ماعلنا في نقي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه
لو وجب القطع لكان فيه تقويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب
في الثالثة لانه تقويت فان طولبنا بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع
زاجرا لامتلا وفي تقويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز
(لكنه) اى لكن الشأن (اذا تصور مناقضة) اى ورد نقض صورى
على المؤثرة (يجب دفعه) اى دفع ذلك النقض (بطرق اربعة) وهى
الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض

(واما المؤثرة فليس
للسائل فيها بعد الممانعة
الا المعارضة) اى له
ان يعترض عليها بالممانعة
وبعدها ليس له ان
يعترض عليها الا
بالمعارضة (لانها
لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب والسنة
واجماع الامة) وهذه
الادلة لا تحتمل التناقض
فكذا التأثير الثابت بها
لان في مناقضته مناقضتها
وكذا فساد الوضع لان
التأثير الثابت بهذه
الادلة لا يحتمل ان
يكون فسادا في وضعه
(لكنه اذا تصور
مناقضة) اى ورد نقض
صورى على المؤثرة
(يجب دفعه بطرق
اربعة) بخلاف الطردية
حيث يطلها النقض

(كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج) من البدن (فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسلم) نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف (فندفعه او لا بالوصف) اي يمنع الوصف (وهو انه ليس بخارج) لان الخروج الانتقال ٢٩٦ من باطن الى ظاهر وحيث

لم ينتقل لا يصير خارجا فلا يرد نقضا (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف فكان التأثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابتة لافقة (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) اي محل الخروج (فيه) اي فوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف) اي وصف الخروج (حجة) في انتقاض الطهارة (من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه) باعتبار ما يكون منه (اي من البدن) (لا يتجزأ) لان بدن الانسان اذا اتصف بعضه بوصف حقيقة كان الكل متصفا به حكما (وهناك) اي فيما لم يسلم (لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة) وهي الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) لعدم خفاء

على ما ذكره ان شاء الله تعالى (كما نقول في الخارج) اي التعليل بالعلة المؤثرة وairad النقض الضوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج (من غير السبيلين انه نجس خارج) من البدن (فكان حدثا كالبول فيورد عليه) اي على هذا التعليل (ما اذا لم يسلم) اي الخارج النجس الذي لم يسلم يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق (فندفعه او لا بالوصف وهو انه ليس بخارج) لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) اي بالمعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المتصوص (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في نجس ذلك الموضع (فيه) اي بوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة) اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا (من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه) اي بسبب ما يخرج من البدن (لا يتجزأ) فلما لم يكن متجزئا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره (وهناك) اي فيما اذا لم يسلم (لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة) وهي الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) فان ما يخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته مادام الوقت باقيا (فندفعه بالحكم) اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض (بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يحزله المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع (فان غرضنا) من التعليل (التسوية

الانتقال مع انتفاء نقض الطهارة (فندفعه بالحكم بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) ولذا يجب الطهارة بعده والوقت لا اثر له في الانتفاض وانما تأخر حكمه للضرورة الداعية الى ذلك (وبالغرض فان غرضنا) من هذا التعليل (التسوية

بين الدم والبول) في المعنى الموجب للحكم وقد حصل (وذلك حدث
 فاذا لزم) اى دام (صار عفوا لقيام الوقت) اى لاجل قيام وقت الصلاة
 فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم
 الحدث في هذه الحالة (فكذا هذا) اى في صورة الدم فانه اذا دام صار
 عفوا لقيام وقت الصلاة ولولم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع
 مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصودة
 من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا (واما المعارضة) وهى
 اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلن عليه الدليل بان يقول ما ذكرت
 من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم
 بعض الجدلين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا
 وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم
 دليل الجيب كان بائسا لاهادما ولكننا نقول هى مقبولة لان العلة لانتم
 حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة
 عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا (فهى نوعان معارضة فيها
 مناقضة) اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها
 مناقضة والثانى تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلا نه ذو حظ
 من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذا خاصة المعارضة
 وفيه ابطال دليل المعلن ايضا وهذا خاصة المناقضة واما الثانى وهو
 جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله تعالى
 نفى المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار
 الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا * فان قلت هذا النوع من
 المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم
 تسليمه * قلت لانسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل
 في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل دليلك وان صح فيكون
 تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان
 المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلن
 وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا عن العلة

بين الدم والبول)
 وقد ثبتت (وذلك)
 لان البول (حدث
 فاذا لزم) اى دام
 (صار عفوا لقيام
 الوقت) اى لاجل
 قيام وقت الصلاة
 فانه مخاطب بالاداء
 فيلزم ان يكون قادرا
 عليه ولا قدرة
 الا بسقوط حكم
 الحدث في هذه الحالة
 (فكذا هذا واما
 المعارضة) وهى
 تسليم دليل المعلن
 وانشاء دليل آخر على
 خلاف حكمه (فهى
 نوعان) احدهما
 معارضة فيها مناقضة

وهي القلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحقكم علة (مأخوذ من قلب الاناء وهو جمل اسفله اعلى وبالعكس ويسمى هذا معارضة فيها مناقضة لتضمنه احدى خاصتى المعارضة وهو انشاء دليل مبتدأ واحدى خاصتى المناقضة وهو ابطال ٢٩٨ الدليل اذا المعارضة انشاء دليل

مبتدأ لاثبات حكم آخر وتسليم دليل المعلل والمناقضة ابطال دليل المجيب لتخلف الحكم بدون اداء علة (وهذا كقولهم لان الكفار جنس تجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم) فهذا قلب مبطل لعلته فان ما جعل علة لما صار حكما في الاصل فستد الاصل فيبقى القياس بلا مقيس عليه (والمخلص منه) من هذا النوع وليس المراد رفعه بعد وروده بل اذا اراد ان لا يرد عليه فطريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) بان يجعل احدهما دليلا على الآخر لا بطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه) وانما يصح هذا اذا

المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية (وهي القلب) وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب (وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحقكم علة) وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعا (كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان (لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها الخس فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا لرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا لرجم (فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم) يعنى لانسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب في الاصل علة فوزه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما (والمخلص منه) اى من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) يعنى يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قرينة على وجه يكون المضى فيهما لازما

ثبت انهما متساويان اذا الدليل مظهر فجاز ان يكون كل دليل الاخر اما العلة مثبتة فلا يكون كل مثبتا لاخر اذا العلة سابقة فيلزم سبق كل على الاخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالخج فلا يقبل بانما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لانا نستدل باحدهما على الاخر بعد ثبوت المساواة من حيث ان كل (بخلاف)

بخلاف ما علل به الشافعي رحمه الله تعالى فانه لامساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيتين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب (والثاني) اي النوع الثاني (قلب الوصف شاهدا على الخصم ٦) يعني جعل السائل وصف المعلن شاهدا له (بعد ان يكون شاهدا له) اي الخصم مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلن وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوت من وجهه وابتغائه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه (كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الابعين النية كصوم لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه) اي صوم القضاء (انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) هذا استدراك لبيان الفرق بين التعين في صوم رمضان والتعين في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعين حاصل في الحالين فبعد التعين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه * اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بمن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل يجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد

قربة زائدة هي حق الله على وجه يكون المضى فيها لازما فيجعل هذا دليلا على ذلك مرة وذلك على هذا اخرى (والثاني قلب الوصف) اي جعل السائل وصف المعلن (شاهدا لنفسه على الخصم بعد ان كان شاهدا له) مأخوذ من قلب الجراب وهو جعل بطنه ظهرا وظهره بطنا (كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الابعين النية كصوم القضاء قلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه) اي صوم القضاء (انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) اذا عين مرة بالنية لا يجب ثانيا فصار صوم القضاء بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان عليها لكن بزيادة وصف وهو بعد تعيينه (٦) هو على تفسير الشارح عبارة عن

المعلن والخطاب في قوله الاتي اليك وعليك للسائل دون المعلن كما ذكر في الحاشية اهـ (مصححه)

الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العمل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يبحث على كل طرد مالم يظهر التأثير (وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف) اى فاسد (كقولهم) اى قول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضاء لو افسده (هذه) اى النافلة (عبادة لا تمضي في فسادها) اى لا يجب اتمامها اذا فسدت احتز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضي (فلا يلزم بالشروع كالوضوء) فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك) اى النفل كالوضوء في عدم الامضاء (وجب ان يستوى فيه) اى في النفل (عمل النذر والشروع) كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع علا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما آتاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمداه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الازوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار الازوم بهما فيتخالفان والحكم هو المقصود من الاستواء لانفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل

(وقد تقلب العلة من وجه آخر) وهو ان يراد الحكم على خلاف سنه (وهو ضعيف كقولهم) في صلاة النفل او صومه (هذه) عبادة لا تمضي في فسادها) اى اذا فسدت لا يجوز اتمامها احتراز عن الحج (فلا يلزم بالشروع كالوضوء) لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك) اى الشأن ما ذكره او صوم النفل او صلاته على هذه الصفة (وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع) فيلزم بهما كالوضوء لما استويا فيه لم يلزم بهما وضعفه لكون السائل جاء بحكم ليس بمناقض لحكم المستدل لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمداه

(ويسمى) هذا النوع عكسا) وليس ﴿ ٣٠١ ﴾ بعكس حقيقة لان العكس رد الشيء على سنه

وراءه نحو ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع
عكسه ما لا يلزم به لا يلزم
به ولكنه يشبهه من حيث
انه رد الحكم الذي
اطرد وان كان على
خلاف سنه (والثاني
المعارضه الخالصة)
اي التي لا مناقضة
فيها (وهي نوعان
احدهما في حكم الفرع
وهو صحيح سواء
عارضه بضد ذلك
الحكم بلا زيادة)
فيقع بذلك مقابلة
محصنة ويسد طريق
الوصول الى المدعى
الا بتر جميع كقولهم
المسح ركن في الوضوء
فيسن تليشه كالغسل
وقولنا مسح فلا يسن
تليشه كمسح الخف
فهذا نفى لما اثبت بلا
زيادة ولا تقييد (او
بزيادة) (وهي تفسير)
للاول كقولنا انه
ركن في الوضوء فلا
يسن بعد اكماله كالغسل
فبعد اكماله تفسير للحكم
المتنازع فيه وعد هذا

القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع الذي هو نظيره
ولم يوجد (ويسمى) هذا النوع من القلب (عكسا) وهو رد الشيء وراءه
على طريقه الاول * مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالخج وعكسه
الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ
في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي
جعلته علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح لآثر جميع فان ما ينعكس
ويطرد يكون راجعا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على
زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس
قوى ظن كون الوصف علة فيصلح للآثر جميع والنوع الثاني من
العكس ان يرد على خلاف سنه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور
ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب
ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شديدا بالعكس
من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلن وان كان على خلاف سنه اوردته
في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام (والثاني) اي النوع الثاني (المعارضه
الخالصة) اي المحصنة التي ليس فيها معنى المناقضة (وهي نوعان احدهما)
المعارضه (في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم
بلا زيادة) وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان
يعارض السائل بما يخالف حكم المعلن بان يذكر علة اخرى توجب
خلاف حكمه من غير زيادة وتغير فيه فيقع بايراد الضد المحض مقابلة
محصنة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضه تجئ على كل علة
وهي ان يقول السائل للمعلن دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي
ما ينفيه * مثاله ما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى مسح الرأس مسح في الوضوء
فيسن تليشه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات
يقتضى ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء
فلا يسن تليشه كالممسوحات (او بزيادة هي تفسير) هذا هو القسم الثاني
مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تليشه بعد اكماله كالغسل
في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تليشه كالغسل وهذه المعارضه

من الخالصة مشكل لانه معارضة فيهما مناقضة

(او تغيير) كقولنا في البتية انها صغيرة فتسلك كالتى ٣٠٢ لها اب فقالوا هي صغيرة

فلا يولى عليها بولاية
الاخوة كالمال فتعين
الاخ زيادة توجب
تغيير الحكم الذى وقع
فيه النزاع لان محل
النزاع الولاية عليها
على الاطلاق لاتعين
الولى الا ان تحت هذه
الجملة نفى لان ولاية
الاخوة اذا بطلت
بطل سائر هابناء عليها
بالاجماع (اوفيه
نفى لما لم يثبت الاول
اواثبت لما لم ينفه
الاول لكن تحت
معارضة الاول) وهذا
هو الثانى من قسمى
العكس كقولنا الكافر
يملك بيع العبد المسلم
فيملك شراءه كالمسلم
فقالوا هذا المعنى
وجب ان يستوى
فيه ابتداءه وقراره
كالمسلم ففي هذه
المعارضة اثبات لما
لم ينفه المعلن لانه لم
ينف التسوية بين
الابتداء والقرار وانما
اثبت التسوية بين

صححة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد
اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة
هو النوع الثانى من نوعى القلب وهى معارضة صححة ايضا حتى وجب
المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه
لاتصح بدونها لكن اراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من
المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر
في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة
ضمننا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ارله جوابا
شافيا (او تغيير) هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك
الحكم ولكن بضرب تغيير * مثاله قولنا في البتية لغير الاب والجد ولاية
تزوجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتى لها اب فقال اصحاب
الشافعى رحمه الله تعالى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا
على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعين الاخ زيادة
توجب تغيير الحكم الاول الذى وقع فيه النزاع لان النزاع في اثبات اصل
الولاية على البتية لا في تعيين الولي فحين اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه
المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه
فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعلن غير المطلق فهذا التغيير يقتضى الحلل
في المعارضة لكنها مستلزمة لنفى الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية
على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولايه الاخ
بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد
وبهذا صح هذه المعارضة (اوفيه نفى لما لم يثبت الاول اواثبت لما لم ينفه
الاول لكن تحت معارضة الاول) هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه
في محل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلن اواثبتا لما نفاه بل يكون نفيا
لما لم يثبت المعلن اواثبتا لما لم ينفه لكن يكون تحت معارضة الحكم المعلن بان يكون
الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذى اثبته المعلن فن هذا الوجه
بظهور وجه الصحة فيها * مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم
لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض

البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع لكن تحت التسوية وقع الاول لانه اذا ثبت المساواة بين الابتداء
والبقاء لا يصلح الشراء فظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما (اصحاب)

اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوى ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفع المعلن لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الابداء بآثار التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء فرجت جهة الفساد (او في حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول) هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلن او اثبات ما نفاه بل يعمل للحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفى الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانفائه من حيث المعنى * مثاله قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى في المرأة التي نفى اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوجة اخرى فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان مارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل عمل لاثبات النسب من الاول والسائل عمل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعمل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لاتفق من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان الاول فراش صحيحا والثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا يرجح الحاضر فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة

(او في حكم غير الاول)
لكن فيه نفى الاول)
كقول ابي حنيفة رحمه
الله تعالى في التي نفى
اليها زوجها فتكثرت
وولدت ثم جاء الاول
انه احق بالولد لانه
صاحب فراش صحيح
فان عورض بان الثاني
صاحب فراش فاسد
فيستوجب به نسب
الولد فهذه في الظاهر
فاسدة لاختلاف الحكم
الا ان النسب اذا ثبت
من زيد لم يصح اثباته
من عمرو لعدم تصور
ثبوته من شخصين
فتضمنت نفى النسب
عن الاول وقد وجد
ما يصلح سببا لاستحقاق
النسب في حق الثاني
وهو الفراش الفاسد
فصح من هذا الوجه

(والثاني) المعارضة (في علة الاصل) اى المقيس عليه ﴿ ٣٠٤ ﴾ (وذلك باطل سواء كان

التعليل (بمعنى لا يتعدى) اى بعلة قاصرة كما اذا قلنا فى بيع الحديد بالحديد انه موزون قوبل بجنسه فلا يباع متفاضلا كالذهب والفضة وعارض الخصم بان العلة فى الاصل الثمنية ولم توجد فى الفرع فبطلانه لعدم حكمه وهو التعدي لما مر ان حكم التعليل التعدي (او يتعدى) اى بعلة متعدية لانه لم يوضع بالمعارضة سوى اداء عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة ففي مقابلتها اولى سواء تعدى (الى مجمع عليه) كقوله علة الربا فى الخنطة الكيل والجنس وقال مالك الاقتيات والادخار فهذا الوصف يتعدى الى مجمع عليه كالازر والدخن (او يختلف فيه) كعارضه الشافعى ايانا فى الخنطة بقوله العلة الطعم وانه يتعدى

والماء كما فى فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة (والثانى) اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة (فى علة الاصل) اى المقيس عليه وهو ان يذكر السائل فى المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة فى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل فى علته (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) يعنى هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان يأتى السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه * مثاله ما اذا علل المحجب فى بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل الثمنية وانها عدمت فى الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة (او يتعدى الى مجمع عليه) هذا هو القسم الثانى * مثاله مالو علل فى حرمة بيع الجنس بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالخنطة والشعير و يعارضه السائل بان المعنى فى الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد قد فى الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع يجمع عليه وهو الارز والدخن والذرة والسمسم والعدس (او يختلف فيه) وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع يختلف فيه هذا هو القسم الثالث * مثاله مالو عارض السائل فى هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى فى الاصل هو الطعم لاما ذكرت ولم يوجد فى الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع يختلف فيه وهو الفواكه ومادون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذى يدعى به السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافى الوصف الذى يدعى به المحجب لان الحكم يثبت بعلم مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدي واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع يجمع عليه او يختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه يتقدم تلك العلة فى هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلم شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة (وكل كلام صحيح فى الاصل) اى فى نفسه واصل وضعه

الى التعليل وهو فرع يختلف فيه (وكل كلام صحيح فى الاصل) اى فى نفسه واصل وضعه (بان)

(يذكر على سبيل المارقة) ٣٠٥ المارقة هي المعارضة في الاصل عند الجمهور وهي من الاسئلة الفاسدة كما

بين وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه يذكره السائل على سبيل المارقة ولا يقبل منه (فنذكره على سبيل المارقة) ليكون مفارقة صحيحة على حد الانكار فيقبل كقولهم في اعتناق الراهن انه تصرف منه يلاقى حق المرتهن فكان باطلا كالبيع فقالوا ليس كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق وهذا فرق صحيح لكنه لا يقبل لانه صدر ممن لا ولاية له على الفرق وهو السائل والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعديده حكم النص دون تغييره وانما لانسلم وجود الشرط ههنا وببانه ان حكم الاصل وقف ما يحتمل الاصل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتملها واذا قامت المعارضة كان

بان يكون في الحقيقة منعاً للعلة المؤثرة (يذكر على سبيل المارقة) اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه (فنذكره على سبيل الممانعة) فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسيبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على الجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي رحمه الله تعالى في اعتناق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتناقه لان الاعتناق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتناق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واراد على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لانسلم وجود التعديدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتناق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو اردا فسخ الاعتناق بعد وقوعه لا يفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتناقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير بحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف (واذا قامت المعارضة) هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما (كان السبيل فيه) اي في دفعها (الترجيح) لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يأت للجبب الترجيح صار منقطعا وان رجح علقته فلا سائل

السبيل فيه الترجيح) عند الجمهور لا التوقف او التخير لاجماع الصحابة على تقدم بعض الادلة اذا اقترن بها ما يتقوى به

(وهو) اى الرجحان
(عبارة عن فضل احد
المثلين على الآخر وصفا)
لان الشئ انما يتقوى
بصفة توجد في ذاته
لا بانضمام مثله اليه
كعدم ترجيح الشهادة
بكثرة العدد وترجيحها
بالعدالة (حتى لا يترجح
القياس بقياس آخر
وكذا الحديث والكتاب
وانما يترجح بقوة فيه)
وهى قوة الاثر في علمه
وفقه الرواى وعدالته
وضبطه واتقانه وكونه
محكما ومفسرا او نصا
او صريحا او حقيقة لا
بحديث او نص آخر لما
ذكرنا (وكذا لا يترجح
صاحب الجراحات
على صاحب جراحة)
واحدة (حتى) اذا
جرح رجل رجلا
جراحة صالحة للقتل
خطأ وآخر عشر
كذلك ومات من الجمع
(تكون الدية نصفين)
لان كل جراحة علة
تامة تصلح معارضا

ان يعارضه بترجيح علمه * اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما
في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف
تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف (وهو عبارة عن فضل احد
المثلين على الآخر) قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان
لا الترجيح * واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان
فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف
ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد
المثلين على الآخر (وصفا) يعنى لا يكون ذلك الشئ الذى وقع به الترجيح
دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشئ انما يتقوى بصفة
توجد في ذاته كما اذا كان احد النصفين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشئ
المستبعد الى مثله لا يفيد في ذاته حالا وامرالم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح
شهادة اربعة على شهادة شاهدين * وقال بعض اصحاب الشافعى رحمهم الله
يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض
فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل
الذى يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض (حتى لا يترجح)
نتيجة قوله وصفا (القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر) ينضم
اليه (وكذا الحديث) يعنى لا يترجح حديث بانضمام حديث آخر اليه ولا
بالقياس (والكتاب) يعنى لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا
بالحديث والقياس (وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة) حتى ان جرح رجل رجلا (٧) جراحة واحدة صالحة
للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح
لا يرجح صاحب الجراحات (حتى تكون الدية) على ما قلتهما (نصفين)
لان كل جراحة منها علة لمعارضة لجراحة صاحب الواحد فلا يكون جراحة
صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير
كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر جرح رقبته فمات فالقاتل هو الجازم
لكون فعله اقوى في التأثير لان الحياة غير متصورة مع جز الرقبة كذا

بجراحة صاحب الواحدة فلم تصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح (٧) يعنى خطأ (عزمى زاده) (قيل)

قبل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدي الآيتين وعمل به يكون ترجيح الآلية التي يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآلية كما تعارض الآلية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيح الحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو منافي لما ذكر أن الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس (وكذا) اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا (الشفيعان في الشقص) اي في الجزء (الشائع المبيع بسهمين) اي بسبب ملك سهمين (متفاوتين سواء) اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يرجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا * صورتها دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحد هم سدسها وللآخر نصفها ولالثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الاخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رجة الله عنه يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك (٧) فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي رجة الله عليه (وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر) لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى (كالاستحسان في معارضة القياس) والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس * فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض * قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بازياة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن

وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) بان كانت دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها ولاخر ثلثها ولالثالث سدسها باع صاحب النصف وطلبا الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الآخر في استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤسهما لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره (وما يقع به الترجيح) اي الترجيح (اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس) مثاله مامر (٧) اي منافع الملك عند

انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذى يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله (وبقوة ثباته) اى ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) اى الحكم الذى يشهد الوصف بثبوتة وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوتة لاثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر (كقولنا في صوم رمضان) اى في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان (انه متعين) فلا يجب تعيينه (اولى من قولهم صوم فرض) يعنى انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالفضاء (لان هذا) اى التعليل بوصف الفرضية لايجب التعين (مخصوص في الصوم) دون سائر المواضع (بخلاف التعين) المراد منه التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب (فقد تعدى الى الودائع) يعنى اذا ادى الوديعة الى المالك تخرج عن العهدى باى جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة (والمغصوب) اى في رد المغصوبات (ورد المبيع في البيع الفاسد) حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فتثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعين * فان قلت انهم جعلوا علة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد الوديعة وغيرها ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعين مؤثر في عدم وجوب التعين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب بهذا ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم

(وبقوة ثباته على الحكم المشهود به) بان يكون الوصف الزم لهذا الحكم من ذلك الوصف لذلك الحكم (كقولنا في صوم رمضان انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان هذا) اى الفرضية لا توجد الا لامسالكه لا التعين لا محالة فان الحج يجوز بمطلق النية بالاجماع وان كان فرضا فعلم انها لا توجد بتعين بل كونه وصفا فرض (مخصوص في الصوم بخلاف التعين) فانه فرض لازم في اسقاط التعين (فقد تعدى الى الودائع) فان ردها متعين فلا يشترط عند الرد تعيين انه رد الوديعة (والمغصوب) ورد المبيع في البيع الفاسد

وبكثرة اصوله) كقولنا في مسح ٣٠٩ الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كسبح الخف والتيم ومسح

الجوب والجيرة
اولى من قولهم انه
ركن فيسن تكراره
كالغسل لانه لم يشهد
لوصفهم وهو الركنية
الا لغسل (وبالعدم
عند العدم) اى ترجيح
الوصف بعدم الحكم
عند عدمه (وهو
العكس) وهواضعفها
لان العدم لا يتعلق به
حكم لكن الحكم اذا
تعلق بوصف ثم عدم
عند عدمه كان اوضح
بصحته كقولنا انه مسح
فلا يسن تثليثه فان
سقوط التثليث حكم
يوجد عند هذا
الوصف كما في التيم
ويعدم عند عدمه كما
في المغسولات بخلاف
كونه ركنا فيسن تثليثه
لانه لا يعدم عند عدمه
فان المضمة تتكرر
وليست بركن
قوله فيظهر ثمرته عند
المعارضة فانه اذا
عارضه ترجيح آخر
من الانواع الثلاثة

ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان
علنا وهو التعين اثبت والزم من مطلق الفرضية (وبكثرة اصوله ٧)
يعنى ان شهد لاحد الوصفين اعلان او اصول فيرجح على الوصف الذى
لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تكراره كسبح الخف والتيم ومسح الجيرة وهو اولى من قول اصحاب
الشافعى رحمه الله تعالى انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد
لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا
اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى ان كثرة
الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هى الوصف
المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم
بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فيصلح
للترجيح وهو من جنس الاستتار فى السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة
بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فى نفس
الخبر فيصير مشهورا او متواترا* والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى
معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح
بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم
والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل (وبالعدم عند العدم
وهو العكس) هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعنى
ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد
الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذى اطرده ولم يعكس
قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
ولا وجوده لانه ليس بشئ* والخيار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم
عند عدم الوصف الذى جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكيد
تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستتزامه اضافة الرجحان
الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلم
شئ فيظهر ثمرته عند المعارضة* مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح

الاول كان ذلك مقدما عليه اه (عزى زاده) (٧) وبكثرة الاصول (نسخه)

(واذا تعارض ضربا الترجيح) احدهما بمعنى في الذات ٣١٠ والثاني بوصف فيها على

مخالفة الاول (كان
الرجحان في الذات
احق منه في الحال
لان الحال قائمة بالذات
تابعة له) يحدوثة على
الذات فالذات اصل
فلو اعتبر الحال لكان
التبع مبطلا للاصل
وعلى هذا (فيقطع
حق المالك) عن العين
الى القيمة (بالطبخ
والشئ) اذا ضيعها
الغاصب (لان الصنعة
قائمة بذاتها من كل
وجه والعين هالكة
من وجه) ان لم تبقى
صالحة له قبله وتبدل
الاسم دليل تبدل المسمى
(وقال الشافعي صاحب
الاصل احق لان
الصنعة قائمة بالمصنوع)
لانه لا تقوم بنفسها
(تابعة له) والجواب
ان ما ذكره يرجع الى
الحال لان البقاء حال
والرجحان بحسب
الوجود احق
(والترجيح بغلبة
الاشباه) كقولهم في

في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثلثه
لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمصحح كغسل الوجه واليد يسن تكراره
وما قلوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن * اعلم ان المصنف
رحمة الله عليه لو قال قوة الاثرة وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم
عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع به الترجيح
وما يقع به الترجيح هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا
وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه
يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به (واذا تعارض ضربا الترجيح) هذا
بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح (كان الرجحان) الحاصل
(في الذات) اي بما هو في الذات (احق منه في الحال) اي اولى بالاعتبار
من الرجحان الحاصل بما هو في الحال (لان الحال قائمة بالذات تابعة له)
في الوجود يعني الذات اسبق زمانا اورتبة من الحال لان الحال قائم بها
فله حكم العدم في حق نفسه فيقطع حق المالك (بالطبخ والشئ) هذا
تفريع على ما ذكر من الاصل (لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه)
لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير (والعين هالكة من وجه)
وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل
الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشئ يصير العين مستهلكة
فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه (وقال الشافعي رحمه الله
تعالى صاحب الاصل) اي المالك (احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع)
لانه لا تقوم بنفسها لكونها عرضا (تابعة له) والجواب ان ما ذكره
يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى (والترجيح بغلبة
الاشباه) لما ذكر المصنف رحمه الله تعالى عليه المعاني التي يصح بها
الترجيح اشار الى معان رجع بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح
صلة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح (٧) الثاني الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر
الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي

تملك الاخ ان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كوضع الزكاة وحل (رحمه)
الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الجانبين فكان هذا اولى (٧) يعني عند قوله وصفا اه

(وبالعموم) أى عموم العلة كقولهم ﴿ ٣١١ ﴾ ان الطعم احق بالعلية لانه يعم القليل والكثير والتعليل

بالقدر يختص بالكثير وما يكون اعم فهو اولى (وقلة الاوصاف) كترجيحهم الطعم على القدر والجنس بوحده الجنس اذ الجنس شرط عندهم فان العلة اذا كانت ذات وصف كانت اقرب الى الضبط (فاسد) لان كل شبه يصلح قياسا فصار كترجيح القياس بقياس آخر وقد مر بطلانه ولان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء بل عندهم الخاص يفضل على العام فكيف يرجح العام فى العلل ولان ثبوت الحكم بالوصف فرعه بالنص والنص المؤخر لا يترجح على المظهر فى البيان (واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) من وجوهه (كانت غايته) أى غاية الدفع (ان يلجئ) (المعلل الى الانتقال وهو) على اربعة (اما ان ينتقل من علة

رحمه الله تعالى وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة * مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهى جواز اعطاء زكاته له وجواز نكاح حليته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه (وبالعموم) أى الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعى رحمه الله التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الخفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذى هو زيادة التعدى ولو كان العموم مقصودا لترجحت التعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص (وقلة الاوصاف فاسد) هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعى وصف الطعم على الكيل والجنس بوحده لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلل فرع لثبوت بالنص والنص الموجز لا يرجح على المطول وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة * اعلم ان الاصوليين ذكروا فى التراجم الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف رحمه الله عليه اقتصر على الاربعة فى الصحيحة وفى الفاسدة ايضا لانها هى المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا فى الفاسدة (واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) أى بنوع من انواع الدفع (كانت غايته) أى ثمرته (ان يلجئ) (المعلل الى الانتقال وهو) على اربعة اقسام (اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعمل المعلل بوصف غير

الى علة اخرى لاثبات) العلة (الاولى) كمن علل بوصف ممنوع فقال فى الصبي المودع اذا استهلك الودعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا

مسلم عليه عند السائل كما في قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلطه فانقل المعلن الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطه على الاستهلاك (او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى) مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤدي شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجاع فان قال الخصم اننا قلل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتي مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلن حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجاع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كزائل عن ملك المولى * قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لومات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة (او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى) بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاولة محتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليقه اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جازله ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلن موضع الخلاف في ابتداء تعليقه (او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات

(او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى) كقولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة فان قال عندي لا يمنع هذا العقد لكن المانع نقصان تمكن فيه به لان عتقه مستحق بالكتابة قلنا هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف لانه لو تمكن النقصان لما احتمل الفسخ (او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى) كما لو علل بعد تسليم الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها وهذا الحكم غير الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى (او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات

الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة (الرابع) اما الاول فلا نه ارام اثبات الحكم بما ذكره من العلة ولا يقدر على اثباته تلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثباتها حتى يقدر على اثبات الحكم واما الثاني فلا نه كمال فقه المعمل حيث علل على ٣١٣ وجده امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة واما الثالث فلا نه انما

ضمن اثبات الحكم الذي يزعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واحتاج الى اثبات حكم آخر جازله ان يثبت به علة اخرى وهذا لا يخلو عن ضرب علة حيث لم يعرف المعمل موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع فلان النظر شرع لبيان الحق فاذا لم يكن متناهي لم يقع به الا بانه كما اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل التعليل المتبداً اولى (ومحاجة الخليل عليه السلام)

جواب عن جواز الرابع مستدلاً بقصة الخليل عليه السلام (مع) نمرود (العين) فانه انتقل الى دليل آخر لاثبات ذلك الحكم بعينه بانها (ليست من هذا القبيل لان الحجلة الاولى كانت لازمة) لانه عارضه باطل اذا لعين ما كان

الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة (الرابع) لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعاً لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهي ولو جاوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعاً لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعاً ولا يصح من المعمل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المتبداً كان اولى (ومحاجة الخليل عليه السلام مع العين) وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احبي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول (ليست من هذا القبيل لان الحجلة الاولى) التي ذكرها (كانت لازمة) على العين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والامانة في شيء فكان اللعين محجوجاً بتلك الحجلة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجلة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله (الا انه انتقل دفعاً للاشتباه)

فصل

(جمله ما ثبت بالجمع التي سبق ذكرها شيثان الاحكام) من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها (وما يتعلق به الاحكام) من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل باب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالجمع المتقدمة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة) قبل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم

يحيي ويميت حقيقة (الا انه) اي الخليل عليه السلام (انتقل دفعاً للاشتباه) على العامة الى حجة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهي فان الله يأتي بالشمس من المشرق * فصل * (جمله ما ثبت بالجمع التي سبق ذكرها) من الكتاب والسنة والاجماع (شيثان الاحكام) المشروعة (وما يتعلق به الاحكام) المشروعة

وهي الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتماع فيه وحق الله غالب كحد القذف) القذف مشتمل على حق العبد لانه شرع لصيانة عرضه ولذا شرط الدعوى وعلى حق الله **﴿٣١٤﴾** تعالى لانه زاجر والزواج شرعت

صونا للعالم عن الفساد ولذا يستوفيه الامام وغلب لانه لا يسهط بالعفو (وما اجتماع فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فيه حقه تعالى لانه جزاء الفعل في الاصل واجزئة الافعال حقه تعالى وغلب حق العبد لجريان الارث والعفو والاعتياض بالمال (وحقوق الله تعالى) وهو ما يتعلق به النفع للعالم فلا يختص باحد نسب اليه تعظيما (ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي) اى العبادات (ثلاثة انواع اصول) وهي التصديق في الايمان واصالته لانه لا يقبل السقوط (ولو احق) وهي الاقرار فيه لانه في الاصل دليله فالحق به والصلاة والزكاة والصوم ونحوها في فروعه لان الصلاة

وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك (وحقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المسالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة (وما اجتماع فيه وحق الله غالب كحد القذف) وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقتوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجرى فيه ارث واسقاط بالعفو (وما اجتماع فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجنابة على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو (وحقوق الله تعالى ثمانية انواع) ثبت بالاستقراء (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) كالصلاة والزكاة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها (وهي) اى العبادات الخالصة ثلثة (انواع اصول ولو احق وزوائد) اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكثر ازار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلاة وهي عماد الدين ثم الزكاة المترتبة على نعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له (٥) ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا بصير قربة الابواسطة النفس وهي دون الواسطة في الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها (وعقوبات كاملة) والمراد بكماها ان تكون عقوبة محضنة (كالحدود) وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف (وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بالقتل اما انه عقوبة فلا نه غرم مالى

لاظهار شكر نعمة البدن والزكاة لنعمة المال والمال لو قاية النفس فكانت فرعها ثم الصوم لانه وسيلة اليها فيه يتم الخشوع ثم الحج لانه وسيلة الى الصوم لانه لما هجر الاهل والاطوان قدر على قهر نفسه بالصوم ثم الجهاد لانه فرض كفاية وما تقدم فرض عين (وزوائد) وهي النفل والسنن والآداب لانها شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها (٥) يعني ان الصلاة شرعت شكرا لنعمة البدن فالزكاة دون الصلاة (عزمي) (لحق)

(وعقوبات كاملة) اي لايشوبها معنى آخر (كالحدود) كحد الزنا والسرقه وشرب الخمر شرعت لصيانة الانساب والاموال ﴿٣١٥﴾ والعقول (وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث) بالقتل

كونه عقوبة لانه غرم وكونها قاصرة لانه لا يتصل ببدنه الم (وحقوق دائرة بين العباد والعتوبة كالكفارات) فيها معنى العباد لانها تؤدي بالصوم والتحرير والا طعام ومعنى القوبة لانها لم تجب مبتدأ بل اجزئة للفعل (وعباد فيها معنى المؤنة) المؤنة الثقل (كصدقة القطر) فيها معنى العباد لتسميتها صدقة والمؤنة لوجوبها عليه بسبب رأس غيره (ومؤنة فيها معنى العباد كالعشر) مؤنة باعتبار تعلقه بالارض وفيه معنى العباد باعتبار ان مصرفه الفقراء (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) مؤنة باعتبار تعلقه بها فيها معنى العقوبة لما فيه من الذل لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد

لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلا انها عقوبة مالية ولاشك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية (وحقوق دائرة بين العباد والعتوبة كالكفارات) اما ان فيها معنى العباد فلا انها تؤدي بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلا انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزئة على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر (وعباد فيها معنى المؤنة) وهى الثقل والكلفة (كصدقة القطر) فان فيها جهة العباد وهى كونها صدقة وشرط لا يجابها صفة الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهى انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره (ومؤنة فيها معنى العباد كالعشر) اما جهة المؤنة فيها فلا ان العشر سبب حفظ الاراضى لانه يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغايزين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام (انكم تنصرون بضعفائكم) فتكون الاراضى محفوظة بالعشر واما جهة العباد فلا ان مصرفه مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلا انها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العباد باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهى سبب الذل فى الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا (وحق) اي الثامن من حقوق الله تعالى حق (قائم بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد ادائه * فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له * قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الهدى كله لله) ولهذا جاز الخمس لبنى هاشم لانه لما لم يلزم ادائه على عبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس وواساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله فى ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع (كخمس الغنائم) فان الجهاد حق تعالى لانه اعزاز دينه فصار المصايب

(وحق قائم بنفسه) اي وجب لله تعالى بذاته من غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد وقيل ثبت لله تعالى بحكم الوهية لا يتعلق بذمة المكلف (كخمس الغنائم)

والمعادن) فان الجهاد حقه تعالى فكان المصاب به خالص حقه تعالى لكن اوجب اربعة اخاسه للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئاً فلم يكن الخمس حقاً زمتنا اداءه طاعة بل حق استبقاء لنفسه وامر بصرفه (وحقوق العباد كبذل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) ٣١٦ كالدية والنكاح والطلاق وهى اكثر

من ان يحصى (وهذه الحقوق) سواء كانت حق الله تعالى او حق العباد (تقسم الى اصل وخلف فالايان اصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء لان الاقرار ركن ملحق به (ثم صار الاقرار اصلاً مستتبداً خلفاً عن التصديق فى احكام الدنيا) حتى يحكم بايمان من اكره على الاسلام وان عدم منه التصديق (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (فى حق الصغير خلفاً عن اداءه) لعجزه فيجعل مسلماً (ثم صار تبعية اهل الدار خلفاً عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام) للصغير اذا دخل دارنا ولم يكن معه احد ابويه (وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه) اى عن الوضوء (ثم هذا الخلف عندنا

بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى (قل الانفال لله والرسول) لكن اوجب اربعة اخاسه للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئاً (والمعادن) والمعدن اسم لما خلقه الله فى الارض من الذهب والفضة (وحقوق العباد كبذل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالدية وملك المبيع والتمن وملك النكاح وغيرها (وهذه الحقوق) كلها سواء كانت حق الله او للعباد (تقسم الى اصل وخلف فالايان اصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار اصلاً مستتبداً خلفاً عن التصديق) اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار (فى احكام الدنيا) بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما فى المكروه على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (فى حق الصغير خلفاً عن اداءه) اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلماً باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك (ثم صار تبعية اهل الدار خلفاً عن تبعية الابوين) اى احدهما (فى اثبات الاسلام) فى الذى سبى صغيراً واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابى حتى ان الصبى اذا وقع فى الغنية فى سهم رجل من الجند فى دار الحرب فأت هناك يصلى عليه بسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفاً عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفاً عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض (وكذلك) اى كالتصديق والاقرار فى انهما اصلان والبواقي خلف عنهما (الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه) بلا خلاف (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) يعنى الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلاة (وعند الشافعى رحمه الله ضرورى) يعنى ثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلاة لالكونه رافعاً للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يحز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها (لكن الخلاف) والاصالة (بين الماء والتراب فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله تعالى) استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى (فلم تجدوا ماء) قبل ان الخلفية بين الماء والتراب

مطلق) يعنى ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلاة بناء على ارتفاعه وحصول الطهارة كافي الماء (وعند الشافعى ضرورى) يعنى انه خلف ضرورة الحاجة الى اداء الصلاة واسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز فرضين تيمم واحد ولنا التراب طهور المسلم ولو

الى عشر حجج مالم يجد الماء (لكن الخلافة) بعد اتفاق اصحابنا على اطلاقها (بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله تعالى) لانه تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم فدل ان الخلافية بين الماء والتراب (وعند محمد وزفر رحمه الله تعالى ﴿٣١٧﴾ بين الوضوء والتيمم) لانه تعالى امر بالوضوء بقوله فاعسلوا ثم بالتيمم بقوله فتيمموا فكانت بينهما (وبيتني عليه) اي على اختلافهم (مسئلة امامة التيمم المتوضئين) فعند الاولين يجوز لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان حصولها موجودا في حق الكل كما سمع مع الغاسل وعند الآخرين

ل لان التيمم صاحب خلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبنى على صاحب الخلف كالرا كع مع المومي (والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة) او اشارته او اقتضائه فان كان الخلف يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأى بل بما ذكر فكذا الخلف (وشرطه) اي شرط كونه خلفا عن الاصل (عدم الاصل) للحال (على احتمال الوجود ليصير السبب منعقا للاصل) فاما اذا لم يتحول الى الخلف (فيصح الخلف فاما اذا لم يتحول الوجود فلا) اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم (ويظهر هذا في يمين الغموس) فانه لالم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة (والخلف على مس السماء) فانها لما نعتدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة (واما القسم الثاني) من التقسيم المذكور في اول الفصل (فاربعة الاول السبب) وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المصنف رحة الله تعالى (وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم) خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاف اليه وجوب) خرج به العلة (ولا وجود) خرج به الشرط (ولا يعقل فيه المعاني العلل) اي لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة (ولكن يتخلل بينه وبين الحكم) اي

كما نص على الحيض في قوله تعالى (واللائي يئسن من الحيض) الآية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لاعن التربص (وعند محمد وزفر رحمه الله تعالى) (بين الوضوء والتيمم) لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله (فاعسلوا) ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله (فتيمموا) فكانت الخلافة بينهما لابين الماء والتراب (وبيتني عليه) اي على الاختلاف المذكور (مسئلة امامة التيمم المتوضئين) فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلافية بين الطهارتين فلم يكن طهارة التيمم اضعف من طهارة المتوضي بل تكون مثلها وعند محمد وزفر رحمه الله تعالى لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان التيمم صاحب خلف فتكون طهارته اضعف (والخلافة لا تثبت الا بالنص) اي بعبارة (او دلالة) اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأى بل بالنص (وشرطه) اي شرط كونه خلفا عن الاصل (عدم الاصل) للحال (على احتمال الوجود ليصير السبب منعقا للاصل) ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف (فيصح الخلف فاما اذا لم يتحول الوجود فلا) اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم (ويظهر هذا في يمين الغموس) فانه لالم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة (والخلف على مس السماء) فانها لما نعتدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة (واما القسم الثاني) من التقسيم المذكور في اول الفصل (فاربعة الاول السبب) وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المصنف رحة الله تعالى (وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم) خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاف اليه وجوب) خرج به العلة (ولا وجود) خرج به الشرط (ولا يعقل فيه المعاني العلل) اي لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة (ولكن يتخلل بينه وبين الحكم) اي

عنه الى الخلف (فاما اذا لم يتحول الوجود فلا ويظهر هذا في يمين الغموس) اي فلا يكون موجبا للخلف لان السبب لالم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة (والخلف على مس السماء) لما نعتدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة (واما القسم الثاني) وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة

(فاربعة الاول السبب) وهو لغة الطريق الى الشيء وشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل اليه فال
في طريقه ذلك لا بالطريق (وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم) خرج العلامة (من غير ان
يضاف اليه وجوب) خرج العلة (ولا وجود) خرج ٣١٨ الشرط (ولا يعقل فيه معاني العلل)

اي لا يوجد له تأثير في
الحكم بوجه بواسطة
او بغير واسطة خرج
السبب الذي له شبهة
العلل والسبب الذي
فيه معنى العلة (ولكن
يتخلل بينه وبين الحكم
علة لاتضاف الى
السبب) هذا بيان خلو
عن معنى العلة فانه اذا
اضيف العلة الى
السبب صار للسبب
حكم العمل فيصير من
القسم الرابع (كدلالته
انسانا ليسرق مال
انسان اوليقتله) ففعل
المدلول لم يضمن الدال
شيئا لان الدلالة سبب
محض وقد تتخلل بينهما
وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة
الى السبب وهو الفعل
الذي يشره المدلول
باختياره فلا يمكن
اضافته الى السبب
بخلاف دلالة المحرم
على الصيد فانها في
ازالة الامن عنه مباشرة
لاتسبب (فان اضيف
العلة اليه) اي الى

بين وجود السبب ووجود الحكم (علة لاتضاف الى السبب) اي لا تكون
مستفادة منه (كدلالته انسانا) يعني اذا دل انسان انسانا (ليسرق مال
انسان اوليقتله) ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض
وقد تتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو
الفعل الذي يشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب * فان قلت
هذه انقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه
ما لا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على
الدال ضمان الصيد * قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا
زجرهم عن ذلك تلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جنابة لانه
الترم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة لامن عنه فتكون
جنابة فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن
لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ (فان اضيفت العلة اليه) هذا هو القسم
الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب
(صار للسبب حكم العمل) حتى صار الحكم مضافا اليه (كسوق الدابة
وقودها) فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق
والقود وقد تتخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه
العلة مضافة الى السوق والقود لانها اكرها الدابة على الذهاب
فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم
يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة
غير صالحة لان فعل العجاء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق
والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو
الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى
لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص * فان قلت اكرها
على السير لاعلى الاتلاف وهو انما لازم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان
قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لاعلى الاطلاق والقصد ليس
بشرط في الضمان في حقوق العباد (واليمين بالله تعالى) قبل الحنث

السبب (صار للسبب حكم العمل) حتى اضيف الحكم اليه (كسوق الدابة وقودها) فان كلا (او بالطلاق)
منهما سبب لما يتلف بوطئها من المال والنفس حالة القود والسوق لاعلة لانه غير موضوع للاتلاف فقد تتخلل بينه
وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كرها فيضاف فعلها

الى المكروه فكان سببا في معنى العلة وهو القسم الثاني من السبب (و اليمين بالله تعالى او بالطلاق او بالعناق)
كقوله انت طالق او حرة ﴿ ٣١٩ ﴾ ان دخلت الدار (تسمى سببا) للكفارة والطلاق

(او بالطلاق او بالعناق) والمراد من اليمين بالطلاق والعناق تعليقهما
بالشيء كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر
والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق (تسمى
سببا مجازا) هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت
بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى
ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الخنث لانه ضده وبدون الخنث
لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا
لشوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى الحكم
عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء باعتبار ما يؤول اليه وهذا
عندنا وعند الشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة
لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الخنث والمعلق هو الذي يوجب
الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعلة
باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم
عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يحز تعليق الطلاق
والعتناق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله (ولكن له) اي للمعلق
الذي سمي سببا مجازا (شبهة الحقيقة) اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء
من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو خال عن شبهة العلية كما
هو خال عن حقيقة العلية (حتى يبطل التنجيز التعليق) هذا ثمره الخلاف
فعندنا يبطله وعنده لا بصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلاثا فترزجت بزواج آخر ودخل بهما ثم عادت
الى الاول بشكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك
لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل
ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فلو جب قطع السببية
بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال
صيرورته سببا في الزمان الا ان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه
احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو
في الحال يمين ومحلهما ذمة الخالف فتبقى بقائها ولا تبطل بالتنجيز

من اهله وقد وجد (ولكن له) لهذا المجاز (شبهة الحقيقة) اي حقيقة العلة خلافا لزفر (حتى يبطل التنجيز
التعليق) فيما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا قبل ان تدخل الدار فترزجت بغيره
فدخل بها وطلقها فاعتدت ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع شيء

(لان قدر ما وجد من الشبهة لابقى الا في محله) لان تعليق الطلاق له شبهة بالايجاب وبانه ان اليمين تعدد للبر ولا بد كون البر مضمونا ليصير واجب الرأية فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده ويكون مضمونا ﴿ ٣٣٠ ﴾ بالقيمة فيثبت شبهة وجوب

القيمة فكذلك ههنا ثبت شبهة وجوب الطلاق واذا كان كذلك لم تبق الشبهة الا في محله (كالحقيقة) اى حقيقة السبب (لا يستغنى عن المحل فاذا فات المحل) بتجيز الثلاث (بطل) وعنده يقع المعلق لان هذا السبب ليس له شبهة الحقيقة لان السبب وشبهته يحتاج الى محل والتعليق بالشرط حال بين المعلق ومحله فوجب قطع السببية واذا لم يبق له جهة السببية لاحتياج الى المحل واحتمال صيرورته سببا لوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحل له وهو قائم لاحتمال عودها بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحملها ذمة الخالف (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا) حيث يصح وان عدم المحل (لان ذلك

ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى المحل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخفيا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للمغصوب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح البراء عن القيمة والرهن والكفالة بهما حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صححت هذه الاحكام (لان قدر ما وجد من الشبهة لابقى الا في محله) يعنى لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه (كالحقيقة) يعنى كحقيقة السبب (لا تستغنى عن المحل) اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما يثبت حقيقةه الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان حقيقةه لا تثبت فيه (فاذا فات المحل بطل) يعنى بتجيز الثلاث قدفات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهى ان تكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا) هذا اشارة الى جواب عما قال زفر رحمه الله تعالى ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلا يبقى بدون كانه اولى لان البقاء اسهل من الابتداء (لان ذلك الشرط في حكم العلل) من حيث ان النكاح يثبت به ملكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به ملكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كالوقال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلل (معارضاً) اى مانعاً (لهذه الشبهة) وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط (السابقة عليه) اى على الشرط * توضيحه ان شبهة التعليق في الحال

(الشرط) وهو النكاح الذى تعلق به الطلاق (في حكم العلل) لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة وكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كالوقال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق

لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلل (معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه) اى على الشرط ﴿ ٣٢١ ﴾ وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للعلل

قبل تحقق الشرط (والايجاب المضاف سبب للحال) لان المانع من انعقاده سبباً للتعليق ولم يوجد في الايجاب المضاف فينعقد سبباً لان حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر عن السببية (وهو من اقسام العلل) لما بين في قسم العلة (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعناق وفعل ان السبب ثلاثة حقيقي ومجازى وفي معنى العلة والسبب الذى له شبهة العلل هو المجازى (والثاني العلة وهو لغة) المغير وشريعة (ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء) خرج علة العلة والسبب والشرط والعلامة (وهى سبعة

تقتضى المحلية يعنى التعليق باعتبار كونه سبباً مجازاً يقتضى المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقاً بما هو علة ملك يقتضى بطلانه فصاراً متعارضين فتساقطاً فلا يحتاج الى المحل (والايجاب المضاف) كقولك انت طالق غذا (سبب للحال) الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سبباً في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه (وهو من اقسام العلل) على ما يجئ في اقسامها ان شاء الله تعالى (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعناق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازى وسبب في معنى العلة والسبب الذى له شبهة العلة هو السبب المجازى * وجه الحصر ان المقتضى الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المال والثاني هو السبب المجازى والاول اما ان يكون له تأثير ولا فالاول السبب الذى في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي (والثاني) اى الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم (العلة) وهى مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمى الامر المثبت للحكم في الشرع بهما لتكرر الحكم يتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف (وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم) اى ثبوته احترزه عن الشرط (ابتداء) اى بلا واسطة احترزه عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعات كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات (وهو سبعة اقسام) اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسماً بان تكون في الشرع موضوعاً لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكماً بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهى باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول (علة اسماً) اى صورة (وحكماً ومعنى كالبيع المطلق) فانه موضوع (للك) والمالك مضاف اليه بلا واسطة وعلة

اقسام علة اسماً وحكماً ومعنى) وهو الحقيقة في الباب (كالبيع المطلق لللك) فهو علة اسماً لانه موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب مضاف اليه بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب وحكماً لانه يثبت به الحكم عند وجوده ولا يترسخ عنه (٢١)

(وعلة اسمها لاحكامها ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) كما مر من تعليل الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحث فانها علة اسماء لان الحكم يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكمها وهو غير مؤثر في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ^{٣٢٢} ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى (وعلة اسمها ومعنى لاحكامها كالبيع بشرط الخيار) فان البيع علة للملك اسماء لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكمها (والبيع الموقوف) فانه علة اسماء ومعنى للملك لاحكامها لتراخي الملك البات الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت) كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسماء لكونه موضوعا لحكمه ومعنى لتأثيره فيه لاحكامها لتأخره الى الزمان المضاف اليه (ونصب الزكاة قبل مضي الحول) فانه علة للوجوب اسماء لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغنى يوجب المواساة لاحكامها لان الزكاة لا تجب الا بعد الحول (وعقد الاجارة)

معنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكمها لانه ثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه (وعلة اسماء لاحكامها ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) فان هذا الايجاب علة اسماء لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطبيق السابق وليس علة حكمها اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار * ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسماء بانها التي تكون موضوعا في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير (وعلة اسماء ومعنى لاحكامها كالبيع بشرط الخيار) فان البيع علة للملك اسماء لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكمها اورد المصنف رحمه الله لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله (والبيع الموقوف) بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسماء ومعنى للملك وليس بعلة حكمها لتراخي الملك البات الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت) كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسماء ومعنى لاحكامها لتأخره الى زمان ما اضيف اليه (ونصب الزكاة قبل مضي الحول) فانه علة اسماء لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصب لاحكامها لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول (وعقد الاجارة) هذا هو المثال الخامس فانه علة للملك المنفعة اسماء لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لاحكامها لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكمها (وعلة) يعني الرابع علة (في حيز الاسباب) اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها (لها شبه بالاسباب) تفسير له (كشراء القريب) فانه علة للملك والمالك

فهو علة للملك المنفعة اسماء لانه يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكامها لان المنفعة معدومة ولذا لم يثبت الملك في الاجرة (وعلة في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب ككشراء القريب) فانه لما كان علة للملك والمالك في القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة فن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان سببا

(ومرض الموت) فانه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات ولكن يشبهه الاسباب من ٣٢٣ حيث ان الحكم ثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة

الحاجزة مرض يميت لانفس المرض فن جهة ان الحكم تراخي الى امر آخر وهو اتصال الموت اشبهت الاسباب (و) كذلك (التركية عند ابي حنيفة رحمه الله) علة بواسطة الشهادة لان الموجب للحكم بالرجع شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التركية فكان الحكم مضافا الى التركية من هذا الوجه ومن حيث ان التركية صفة للشهادة نفى للحكم مضاف الى الشهادة فاي الفريقين رجع ضمن وعندهما الاضمان لانه لا تعدى ولا تعدى لانهم اثنوا عليهم خيرا (وكذا كل ما هو علة العلة) كالرعي فانه علة للقتل بالوسائل فانه يوجب تحرك السهم ومصيبه في الهواء وهو علة الوصول الى المحل وذاعلة نفوذ فيه وذا علة موته وهذه الوسائل

في القريب علة للعق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا (٧) ومن حيث ان الوسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب (ومرض الموت) وهو علة اسماء الحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به (والتركية عند ابي حنيفة) يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله علة للحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب اما انها علة فلا نها في معنى علة العلة للحكم بالرجع فيما اذا شهدوا بالزنا على محض فان الشهادة بدون التركية لا توجب الرجع فكانت التركية علة العلة وعلة العلة (٨) مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده (٩) ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محضن واما انها شبيهة بالسبب فلو جود الوسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود (وكذا) اي كما ذكر من الامثلة (كل ما هو علة العلة) فانه علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فهنا يضاف الى العلة دون الوسطة فن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبهها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضوعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين * اعلم ان هذا القسم الرابع اما علة الى العلة اسما ومعنى لاحكاما كالمرض واما الى العلة معنى لاحكاما ولا اسما كالتركية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود

من موجبات الرمي فاضيف القتل اليه وصار الرامي قاتلا لكن لما تراخي عنه اشبهه بالاسباب (٧) للعق (نسخه) (٨) صوابه والعلة مع حكمها تضاف الى علة العلة اه (٩) كما اذا رجع الشهود (عزمي زاده)

(ووصف له شبهة بالعلل كأحد وصفي العلة) فان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما كان لكل واحد منهما شبهة العلة لتأثير كل واحد منهما ﴿٣٢٤﴾ في الحكم حتى اذا تقدم احدهما

لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع له وليس بعلة لكن له شبهة العلة ولذا قلنا الجنس بانفراده يحرم النسبة وكذا القدر لان الربا النسبة بشبهة الفضل قسبت بشبهة العلة (وعلة معنى وحكما لاسما كأخر وصفي العلة) فان كل حكم تعلق بعلة ذات الوصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه لانه يترجح على الاول بوجود الحكم عنده وشاركه في الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لاسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما كالقراءة والملك لاعتق فان الملك اذا تأخر اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا ومتى تأخرت القرابة بان ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه

كل واحد منهما بدونه جعله فيما آخر (ووصف له شبهة العلة) اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلة (كأحد وصفي العلة) التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيه له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع اثبت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي المجموع لاهو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر علة محرمة للنسبة لان في النسبة شبهة الفضل فان للتقدم مزية على النسبة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة (وعلة معنى وحكما لاسما كأخر وصفي العلة) فان الوصف الذي يوجد آخره علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لاسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك تطلق وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لفرج الله فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة (وعلة اسما وحكما لامعنى) هذا هو القسم السابع (كالسفر والنوم للترخص والحدث) فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لامعنى لان المؤثر في ثبوته ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر

واضيف العلق الى القرابة (وعلة اسما وحكما لامعنى كالسفر والنوم للترخص والحدث) فان (خروج) السفر تعلق به الترخص في الشرع فكان علة حكما ونسبت الرخص اليه فصار علة اسما لامعنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخصة المشقة لكن السفر سببها فاقيم مقامها وكذا النوم سبب لاسترخاء المفاصل فاقيم مقامه فصار حدثا

(٦) فان النوم متكثرا
او مضطجعا سبب
لاسترخاء المفاصل وهو
دليل الخروج
(عزى زاده)

(وليس من صفة العلة
الحقيقية) الشرعية
(تقدمها على الحكم)
كما قال بعض لان العلة
ما لم توجد تمامها
لا يتصور ان يكون
موجبة حكمها لان
العدم لا يؤثر في
شيء فيثبت الحكم
عقبها ضرورة (بل
الواجب اقترانها معا)
كما قال المحققون لانه
قد ثبت بالدليل مقارنة
العلة العقلية معلولها
(كالاستطاعة مع
الفعل) فوجب ان يكون
العلل الشرعية كذلك
لان الاصل اتفاق
الشرع والعقل
(وقد يقال) الشيء مقام
غيره بطريقتين احدهما
(السبب الداعي)
والثاني (الدليل مقام
المدعو والمدلول)
والفرق ان السبب

خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم
المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس (٦) اقيم مقامه ودار الحكم علة معه
اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام
السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع
وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى
لاحكما واما الى العلة معنى لاحكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب
جعلها قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له
شبهة العلل هو علة معنى لاحكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر
لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي
سلم عن معارضة العلة مثل خفر البئر فتصير الاقسام ثمانية (وليس من
صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) قيد بالحقيقة لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا
في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون
الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله
(بل الواجب اقترانها معا كالاستطاعة مع الفعل) وذهب بعض الى
وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها
حكم الجواهر ولهذا يفسخ العقود الشرعية بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم
عقب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبق زمانين * قلنا
ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت
دفعنا حاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة
(وقد يقال السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول) كالسفر اقيم
مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام
المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينني فانت طالق فاذا اخبرت
عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس
عن المحبة لانطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل
الامر الى اختيارها (٧) والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب
والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثيره في المسبب والدليل يخلو عن ذلك

لا يخلو عن افضاء او تأثير بخلاف الدليل (٧) من حيث ان فيه جعل الامر موقوفا الى اخبارها (نسخه)

(وذلك اما لدفع الضرورة والعجز) عن الوقوف على ماهو الحقيقة (كما في الاستبراء) اذ المؤثر في ايجابه شغل الرحم بماء الغير وذلك باطن فيقدم السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث ملك الوطأ بملك اليمين في وجوب الاستبراء (او غيره) كالتقاء الختانين مقام خروج المنى في ﴿ ٣٢٦ ﴾ وجوب الغسل (اولا احتياط كتحریم

الدواعي) فان المعتكف والمحرّم حرم عليهما الجماع ثم اقيم المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة للاحتياط (او لدفع الحرج) عن الناس فيما يتحقق فيه حاجتهم (كما في السفر) فانه اقيم مقام المشقة (والطهر) الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في الاقدام على الطلاق (والثالث الشرط) وهو لغة العلامة وشرعا (ما يتعلق بالوجود دون الوجوب) اي الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عنده ولا يثبت به (وهو) اي ما يطلق عليه اسم الشرط (خسة شرط محض) وهو ما يتوقف وجود الشيء على وجوده (كدخول الدار لطلاق المعلق به) في قوله انت طالق ان دخلت الدار امتنع

وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير (وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء) فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فلا حترّاز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماؤه زرع غيره) ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته ودفعا لعجزه عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه (وغيره) اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب (اولا احتياط) اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط (كما في تحريم الدواعي) الى الوطأ من النظر وغيره اقيمت مقام الوطأ في الحرمة لاجل الاحتياط (او لدفع الحرج كما في السفر والطهر) الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج (والثالث) من اقسام ما يتعلق به الاحكام (الشرط) وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف (وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترّزه عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيّدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا ما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه (وهو) اي ما يطلق عليه اسم الشرط (خسة) بالاستبراء (شرط محض) وهو الذي يتوقف انعقاد العلة لعلية على وجوده (مثل دخول الدار) بالنسبة الى وقوع (لطلاق المعلق به) في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه (وشرط هو في حكم العلة) يعني يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه (كحرق البئر) في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة

التطبيق حكما بالتعلق حتى يوجد الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد (السقوط) التطبيق ويثبت به حكمه وهو الطلاق وعلى هذا العبادات والمعاملات فانها تعلقت باسباب جعلها الشرع اسبابا للوجوب لم يتوقف ذلك على شرط العلم (وشرط هو في حكم العلة) وهو كل شرط لم يعارضه علة فانه يصح ان يكون علة بضاف الحكم اليه لان له شبهة ما يتعلق به من الوجود فيخلفها

(وشق الزق) فان علة التلف سيلان الدهن لكن الزق كان مانعا من عملها صورة فبالشق بأشرف شرط التلف فيضمن لان هذا الشرط لم يعارضه علة لان السيلان طبعي للدهن فلا يصلح لاضافة الحكم اليه (وحفر البئر) في الطريق فانه ٣٢٧ شرط الوقوع بازالة المسكة عن الموضع والمشى

سبب محض والعلة

ثقلة لكن الارض

كانت مانعة للثقل عن

العمل فازالة المسكة

مباشرة لشرط التلف

والسبب لا يصلح علة

لاضافة الحكم لانه

مباح وكذا العلة وهو

الثقل لكونه طبعيا

فيجعل الشرط خلفا

عنها لانه موصوف

بالتعدي فيضمن الكافر

ولكن لا يصير مباحرا

ليكفر ويحرم الميراث

(وشرط له حكم

الاسباب) وهو ما

يعترض عليه فعل

فاعل مختار من غير

ان يكون ذلك الفعل

مضافا الى ذلك الشرط

ويكون الشرط مقدما

عليه (كما اذا حل قيد

عبد حتى ابق) لم يضمن

لان مانع الابق القيد

خله ازالة للمانع فكان

شرطا الا انه لما سبق

الابق الذي هو

علة التلف نزل منزلة

الاسباب والسبب

مما يتقدم العلة لانه

السقوط الثقل والمشى سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قديوم جد المشى فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهى الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع واجبا للشرط (وشق الزق) الذي فيه مانع فانه شرط للسيلان لان علة هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع واجبا للشرط فثبت انهما شرطان لاعلتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط (وشرطه حكم الاسباب) وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوباً الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قديما بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك الخ احترازا عما كان منسوباً الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة وهى قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فحتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابهها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قديمتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهى الايجاب والقبول صورة ومعنى *لانا نقول لانكر تقدم الشرط على صورة العلة وانه (٧) لا يخرج به عن الشرطية ولكننا نقول اذا تقدم لم يتحضر شرطا بل كان شرطا مشابهها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي (كما اذا حل قيد عبد حتى ابق) فان حله شرط لتلف العبد بابقه لان

وسيلة فيكون سابقا والشرط المحض مما يتأخر عن صورة العلة وان تقدم على انعقادها علة فاشبه السبب المحض لا الذي فيه معنى العلة لان الابق غير حادث بالشرط وهو الحل بل باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى العلة المعترضة لا الشرط (٧) فانه (نسخه)

(وشرط اسماء الاحكام)
 كاول الشرطين في حكم
 تعلق بهما (لان حكم
 الشرط ان يضاف
 الوجود اليه وذا
 مضاف الى آخرهما
 فلم يكن الاول شرطا
 الاسما لاقتدار الحكم
 اليه في الجملة) كقوله
 ان دخلت هذه الدار
 وهذه الدار فانت
 طالق (فان دخولا
 للاولى شرط اسماء
 لاحكام لان الحكم غير
 مضاف اليه وجوبا
 ولا وجودا عنده فلو
 ابانها ثم دخلت احدهما
 ثم نكحها ثم دخلت
 الثانية لم تطلق
 خلافا لفرلان الملك
 شرط عند وجود
 الشرط لصحة وجو
 الجزء للصحة وجود
 الشرط ولم يوجد ههنا
 جزاء يفتقر الى الملك
 فلم يجز أن جعل الملك
 شرطا لعين الشرط
 لان عينه لا يفتقر الى
 الملك ولم يجز شرطه
 لبقاء العين كما قبل
 الشرط الاول

عقله فعل الابق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل
 ازالة للمانع واجادا للشرط وكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الابق
 الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي
 فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة
 به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الابق غير حادث بالشرط
 بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه
 وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال
 قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث يضمن الامر
 وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالابق استعمال له فاذا اتصل
 به الابق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله
 تعالى وابو يوسف فيمن قبح باب قص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه
 اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران
 عادة للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الدهن
 (وشرط اسماء الاحكام) وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده
 فن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد
 الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك (كاول الشرطين في حكم تعلق
 بهما كقوله) لامرأته (ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق)
 فان دخول الدار الذي يوجد او لا يكون شرطا اسماء اي صورة من حيث
 انه يفتقر اليه الحكم في الجملة لاحكام لان حكم الشرط ان يضاف اليه
 الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسماء لاحكام حتى
 لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدي الدارين حالة
 البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندما خلافا لفر* وجه
 قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا
 في وجود الجزء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الآخر* ولنا ان الشرط
 الاول للملم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك
 انما شرط لنزول الجزء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزء* فان قلت
 لانسم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع* قلت اجمع الامة على

(وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا) لان حكم الشرط انما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لان ٣٢٩ الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان ثبت بعده

لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا بحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده عليه على وجود الاحصان فلا يثبت انه علامة لا لشرط (وانما يعرف الشرط بصيغته) اى باللفظ الدال عليه صريحا (كحروف الشرط او دلالة كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط) دلالة (لوقوع الوصف في النكرة) فان التزوج دخل على امرأة غير معينة وكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر فصار كأنه قال المتزوجة طالق فيتعلم بالطلاق بالتزوج (ولو وقع الوصف في المعين) بان قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق (لما صلح دلالة) اى لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية وينجز في امرأته (ونص الشرط) يعنى صريح الشرط (يجمع الوجهين) اى المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج (والرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل (العلامة) وهى في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف (وهو ما يعرف الوجود) اى وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان) وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل

تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجتماع (وشرط هو كالعلامة) يعنى القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة (الخالصة كالاحصان في الزنا) على ما يجيى تقريره في العلامة (وانما يعرف الشرط بصيغته) اى لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكتب عبده اذا رأى فيهم خيرا لانه شرط حقيقى اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خيرا قلنا هذا الكلام يؤدى الى الغاية وكلام الله تعالى منزّه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خيرا (كحروف الشرط او دلالة) اى دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة (كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة) لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لثبوتها به فصلح دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق (ولو وقع) اى وصف التزوج (في المعين) بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق (لما صلح دلالة) اى لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية وينجز في امرأته (ونص الشرط) يعنى صريح الشرط (يجمع الوجهين) اى المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج (والرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل (العلامة) وهى في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف (وهو ما يعرف الوجود) اى وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان) وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل

فيلغو لانه صادف الاجنبية (ونص الشرط يجمع الوجهين) اى اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة وغيرها (والرابع العلامة وهو) لغة الامارة وشرعا (ما يعرف الوجود) اى وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان)

الآخر في صفة الاحصان والاسلام * فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جعلتها كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور * قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها * قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده على الرجوع على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجوع ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجوع غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجوع فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجوع فكان علامة لاشترط هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجوع لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجوع بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان (حتى لا يضمن شهوده) اي شهود الاحصان (اذا رجعوا بحال) هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيق بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجوع مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرناها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به

حتى لا يضمن شهوده
اذا رجعوا بحال)
سواء رجع شهود الزنا
اولا او رجعوا قبل
القضاء او بعده او قبل
امضاء ما قضى به او
بعده او مجتمعين او
منفردين لما ذكر انه لم
يثبت به وجوب عقوبة
ولا وجودها

(فصل في بيان الاهلية)
 اى اهلية الخطاب
 (العقل معتبر لاثبات
 الاهلية) اذ الخطاب
 لا يفهم بدونه وخطاب
 من لا يفهم قبيح (وانه
 خلق متفاوتا) فكلم
 من صغير يستخرج
 بعقله ما يحجز عنه الكبير
 (وقالت الاشعرية
 لا عبرة للعقل اصلا)
 اى لا مدخل له في
 معرفة حسن الاشياء
 وقبحها ولا في ايجاب
 شيء وتحريره (دون
 السمع واذا جاء السمع
 فله العبرة دون العقل)
 وهو قول اصحاب

وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم
 ضمنوا دية المرجوم * والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة
 ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا
 لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا
 شهود العلة وهى الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار
 اذا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم
 الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان
 على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان
 الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال
 بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع
 شهود الشرط خاصة * قال شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على
 شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة * وقال فخر الاسلام يجب الضمان
 عليهم لوجود التعدي منهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان
 هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد
 عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع
 الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل في بيان الاهلية

الشافعي حتى ابطالوا
 ايمان الصبي لعدم
 ورود الشرع به وعدم
 اعتبار عقله كايما
 صبي غير عاقل مجتنب
 وما كنا معذنين حتى
 نبعث رسولا نفي
 العذاب قبل البعثة
 فانتفى حكم الكفر
 (وقالت المعتزلة انه
 علة موجبة لما استحسنة

لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب
 لا يثبت في غير الاهل (العقل معتبر لاثبات الاهلية) اى اهلية الخطاب
 اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له
 (وانه خلق متفاوتا) فكلم من صغير يستخرج بعقله ما يحجز عنه الكبير
 (وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا) يعنى لا مدخل له في معرفة حسن
 الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريره (دون السمع واذا جاء السمع
 فله العبرة دون العقل) وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطالوا ايمان
 صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله (وقالت المعتزلة انه)
 اى العقل (علة موجبة لما استحسنة) على سبيل القطع مثل معرفة
 الوهية الصانع (محرمة لما استقبحه) على القطع (فوق العلل الشرعية)

محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية

فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل (وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل) وقالوا لا عذر لمن غفل في الوقف عن الطلب وترك الايمان) اى اذا عقل صغيرا ﴿ ٣٣٣ ﴾ كان او كبير اوجب عليه طلب الحق

والاستدلال لوجود مناط التكلف (والصبي العاقل مكلف بالايمان) عندهم (ومن لم يبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار) عندهم لوجود الموجب للايمان وهو العقل وبحثهم قصة ابراهيم عليه السلام حين قال لايه انى اراك وقومك في ضلال مبين وكان قبل الوحي ولولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين (عن التوقف) (عن الطلب) اى طلب الايمان (وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة) اصلا ونشأ على شاطئ الجبل (اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار) لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلث) الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقيوم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله (ونحن نقول فى الذى لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) لان العقل وان كان آلة للمعرفة لا يقع به الكفاية بحال لان العلم الحاصل به لا بد ان يكون بعد ترتيب مقدمات صحيحة وحصوله اذذاك بطريق الفرض فلا يكون بمجرد كافي

لان العقل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلة العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها * قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل تحققه في نفسه (٧) لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كل واحد منهما ما يستتبعه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكميتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لايه (انى اراك وقومك في ضلال مبين) وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحى الى ولولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين (وقالوا لا عذر لمن غفل في الوقف) اى التوقف (عن الطلب) اى طلب الايمان (وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة) اصلا ونشأ على شاطئ الجبل (اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار) لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلث) الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقيوم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله (ونحن نقول فى الذى لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاطئ الجبل ومات من ساعته (واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن

وهذا ظاهر لانه بعد ما ثبت انه آلة فالآلة لا يستقل بالتحصيل فلا بد من توفيق الهى وانما (معذورا) يعذر اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة الله تعالى بان بلغ على شاطئ جبل ومات من ساعته (و) اما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن (٧) في نفس الامر (نسخه)

معذورا وان لم تبلغه الدعوة (لان الامهال الى ادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب) وعند
الاشعرية ان غفل عن ٣٣٣ الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة

كان معذورا ولا

يصح ايمان الصبي

العاقل عندهم (لما تقدم

(وعندنا يصح) لان

مناط التكليف ادنى ما

يطلق عليه العقل وحده

الاذهان في الصبيان في

اول نشوهم (وان لم

يكن مكلفا به) حتى

اذ اعتقلت المراهقة ولم

تصف الايمان بعدما

استوصفت وهى تحت

زوج مسلم بين ابوين

مسلمين لم تجعل مرتدة

ولم تبين من زوجها ولو

بلغت كذلك لبانت من

زوجها فعلم انها غير

مكلفة اذ لو كانت

لبانت كما اذ بلغت كذلك

(والاهلية نوعان اهلية

وجوب) وهو الصلاحية

بحكم الوجوب فن كان

اهلا بحكم الوجوب

بوجه اداء او قضاء كان

اهلا للوجوب عليه

والا فلا (وهى بناء

على قيام الذمة) لان

محل الوجوب الذمة

ولذا يضاف اليها فيقال

معذورا) لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق
تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة واذا لم يحصل له
معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفافه بالجملة فلا يكون معذورا (وان لم تبلغه
الدعوة) ان هذه للوصول وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه
وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوى
لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب
عاقل يهتدى في زمان قليل ما لا يهتدى غيره فيفوز تقديره الى الله
تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها
ويعاقبه بعد استيفائها (وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك
او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا) لان المعتبر عندهم هو
السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو
عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتلهم
حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا تكون
عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يضمن
(ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم) لعدم ورود الشرع به متمسكين
بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) نفى العذاب قبل البعثة
ولما نفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة (وعندنا يصح) ايمان
الصبي العاقل (وان لم يكن مكلفا به) اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب
وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم)
الحديث * والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفى العذاب الدنيوى
فلا ينتهض حجة علينا (والاهلية نوعان اهلية وجوب) وهى صلاحية
لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه (وهى بناء على قيام الذمة)
اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهى محل
الوجوب * والذمة فى اللغة العهد وفى الشرع نفس لها عهد سابق
والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد
الذى عاهد الانسان ربه يوم الميثاق (والا دعى يولد وله ذمة صالحة

وجب في ذمته (والا دعى يولد وله ذمة صالحة للوجوب) وكذا لو انقلب الطفل على مال انسان فأتلفه
يضمن اجماعا والذمة العهدة فالمراد بمحل الوجوب الذمة والنفس لها ذمة وعهد

(غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود حكمه وهو الاداء (فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه)
كما يفتى الوجوب لعدم محله مع قيام السبب كببيع ٣٣٤ الحرو ولما جاز ان يبطل الوجوب

لعدم حكمه جاز منقسما
بانقسام الاحكام
(فاكان من حقوق
العباد من الغرم) كضمان
الاتلاف (والعوض)
كثمن المبيع والصلة التي
لهما شبهة بالمؤن كنفقة
الاقارب (ونفقة
الزوجات لزمه) اى
الصبي لوجود شبهة
وثبوت حكمه وهو
وجوب الاداء لان المال
مقصود ههنا فاداء وليه
كادائه (وما كان
عقوبة او جزاء)
كالتقصص راجع للعقوبة
وحرمان الميراث راجع
للجزاء (لم يجب عليه)
لانه لا يصلح لحكمه
وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل (وحقوق
الله تعالى تجب عليه
متى صح القول بحكمه
كالعشر والخراج) فانهما
فى الاصل من المؤن
ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما غير مقصود
والمقصود منهما المال
واداء الولى كادائه
فيكون من اهل وجوبه

لوجوب له) وعليه باجتماع الفقهاء حتى ثبت له ملك الرقبة بشراء الولى
ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فالتلفه يضمن والجنين
قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعقها ويدخل فى
البيع تباعاها ولكنه لما كان منفردا بالحياة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا
لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق
والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى
شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها
ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ (غير ان
الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار
ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك فى حق الصبي لعجزه (فجاز ان يبطل
الوجوب) ولا يثبت (لعدم حكمه) كما بعدم الحكم لعدم محله كببيع الحر
(فاكان من حقوق العباد من الغرم) كضمان الاتلاف (والعوض)
كثمن المبيع (ونفقة الزوجات) والاقارب (لزمه) اى الصبي اما
نفقة الزوجات فلائها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن
الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه واما نفقة الاقارب
فؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة
القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان
الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة) كالتقصص (او جزاء)
كحرمان الميراث (لم يجب عليه) اى على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو
المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب
الدواب (وحقوق الله تعالى تجب) على الصبي (متى صح القول بحكمه)
اى بحكم وجوب الحق لله (كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من
المؤن (٩) ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما
المال واداء الولى فى ذلك كادائه (ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات

(ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات (٩) المؤن كغرف جمع مؤنة كغرفة وهى احدى
اللغات التى فيه انظر المصباح اه (مسححة)
(الخالصة)

بلازوم اداء) لما ثبت عدم اهلية اداؤه و جدمنه بحقيقته لان الشئ اذا وجد بحقيقته لا ينفي الابطحجر من الشرع وذلك في الايمان باطل لكونه حسنا ﴿ ٣٣٦ ﴾ لا يحتمل غيره ولا عهدة

الافى لزوادائه وذلك موضوع عنه (وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر) المراد من كونه حقه تعالى ان حرمة حقه (لا يجعل عفوا) لان جهله بغيره تعالى لا يجعل عفوا فكيف به حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة رده لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة و ابو يوسف لا يحكم بصحتها منه في احكام الدنيا لانها تنمحض ضررا (وما هو بين الامرين) اى بين ان يكون حسنا وان لا يكون يعنى يحتمل ان يكون مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض (كالصلاة ونحوها) من الصوم والحج (يصح الاداء) منه باعتبار الاهلية القاصرة (من غير لزوم عهدة) فلا يلزمه الاتمام بالشرع والقضاء بالافساد لان في صحة الاداء بلازوم نفع محض لانها يعتاد اداها (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعها محضا كقول الهبة) والصدقة

وبين امرأته المشركة فضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما (بلازوم اداء) والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا * وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في حق احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو ككافر في احكام الآخرة مؤ من في احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام (وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر) اى الردة (لا يجعل عفوا) حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة رده في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شئ كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شئ * وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح رده في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض * فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر رده * قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك (وما هو بين الامرين) اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا (كالصلاة ونحوها) كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض (يصح الاداء من غير لزوم عهدة) اى ضمان يعنى اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضى فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلازوم نفع محض لانه يعتاد اداها فلا يشق ذلك بعد البلوغ (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعها محضا كقول الهبة) والصدقة

والقضاء بالافساد لان في صحة الاداء بلازوم نفع محض لانها يعتاد اداها (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعها محضا كقول الهبة) (وقبضهما)

يصح مباشرة (منه لانه ﴿ ٣٣٧ ﴾ محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة

(وفي الضرر المحض)
الذي لا يشوبه نفع
في العاجل (كالطلاق
والعتاق والوصية
تبطل اصلا) لان
الصبي مظنة العرجم
والله تعالى ارحم
الراحين فلم يشرع في
حقه الضرر فبطلت
مباشرة ولم يملكه
عليه غيره سوى
القرض للقاضي (وفي
الدائر بينهما) اى بين
النفع والضرر (كالبيع
ونحوه) من الاجارة
والنكاح وغيرهما
فانها تشمل على زوال
الملك وهو ضرر
وحصول البذل وهو
نفع (يملكه برأى الولي)
لا بنفسه لا احتمال
الضرر لانه اهل
بحكمه بمباشرة الولي
فكان اهلا بسببه
لاحتمال المانع وهو
احتمال الضرر اندفع
برأى الولي (وقال
الشافعي رحمه الله كل
منفعة يمكن تحصيلها له

وقبضهما (يصح مباشرة) اى مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع
(وفي الضرر المحض) وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل (كالطلاق
والعتاق) والصدقة والقرض (والوصية تبطل اصلا) فان فيها
ازالة ملك من غير نفع يعود اليه * قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم
بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندى لانه اذا
تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صححها والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته
عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول
ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك
طلاقا عند محمد واذا وجدته امرأته مجبوا فخاصته ففرق بينهما
كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ ففرقنا ان الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة (وفي الدائر بينهما) اى بين النفع والضرر هذا اشارة الى
حكم القسم السادس من غير حقو الله تعالى (كالبيع) فانه اذا كان
رابحا كان نفعيا وان كان خاسرا كان ضرا (ونحوه) كالاجارة
والنكاح (يملكه برأى الولي) لان جواز هذه التصرفات منه عند
انضمام رأى الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولي
التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغين الفاحش مع الاجانب كما ينفذ
من البالغ عند ابى حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأى
الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي
بالغين الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر
البيع بغين فاحش مع وليه فعن ابى حنيفة رحمه الله روايتان في رواية
لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف
على رأى الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي انما اذن له
في البيع ليحصل مقصوده لا لانظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع
الاجنبى وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن * وقال الشافعي
رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته

بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيه

كالاسلام والبيع) فانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وينفذ عليه بيع الولي (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه
تعتبر عبارة فيه كالوصية واختيار احد الابوين) ٣٣٨ واصله ان من كان موليا عليه

لا يصلح وليا لان كونه
موليا عليه سمة العجز
وكونه وليا آية القدرة
فلا يجتمعان قلنا
لانفاة لانامتي جعلناه
وليا في تصرف لم
نجهله فيه موليا عليه
وبالعكس

فصل

(والامور المعترضة
على الاهلية) فيمتنع
الاحكام المتعلقة بها
(نوعا سماوي) وهو
الذي يكون من قبل
صاحب الشرع من غير
ان يكون للعبد فيه صنع
(وهو الصغر) وعدمها
لان الآدمي قد يخلو
عنه كآدم (وهو في
اول احواله كالجنون)
لانه عديم العقل

(٤) قوله وبينهما ولد
سواء كان ذكر او انثى
وعندنا ان كان الولد
ذكرا فحق الحضنة
للام الى ان يستغنى
عنها بان يأكل وحده
ويشرب وحده ويلبس

اي عبارة الصبي (فيه كالاسلام والبيع) فانه مولى عليه فيهما
لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله
فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه (وما لا يمكن تحصيله
بمباشرة وليه يعتبر عبارة فيه كالوصية) فان وصيته باعمال البر صحيحة
عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى
بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى
المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات بعد
البلوغ او قبله لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع
مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك (واختيار احد
الابوين) صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد (٤) فحق
الحضنة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده
فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي
فيعتبر عبارة فيه لما روى ان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين
والجواب عنه انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فبكرة دعائه له اختار
ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط

فصل

(والامور المعترضة على الاهلية نوعا سماوي) وهو ما ثبت من قبل صاحب
الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد
قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار
العبد (وهو الصغر) ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة
لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا (وهو)
اي الصغر (في اول احواله كالجنون) لانه عديم العقل كالجنون
بل ادنى حال منه لانه قديكون للمجنون تمييز وفرق آخر أن الجنون
ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض
الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فايها تقع الفرقة
ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها
واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما
يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة

وحده ويستجنى وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحيض ثم تدفع الى الاب
ولا تخير بوجه ولا يعتبر عبارة فيه شرعا كذا في الكشف اه (عن محي زاده) (في)

في تأخير العرض لان الجنون لانهاية له ويلزم الاضرار الكلى بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز (لكنه) اى الصغير (اذاعقل) اى ظهر شئ من آثار العقل (فقد اصاب ضربا) اى نوبا (من اهلية الاداء) لالاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر (فيسقط به) اى بذلك العذر (مايحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والزكاة وسائر العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ في انفسها (فلا يسقط عنه فرضية الايمان) لانه لايحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزله عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما (حتى اذا أداه) اى آمن الصبي (كان فرضا) لانفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التى تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع القرعة بينه وبين زوجته المشتركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها * لا يقال لم لايجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لفرضا لان الايمان لايتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض (ووضع عنه) اى ترك (الزام الاداء) يعنى لو اسلم في صغره ولم يعة كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا (وجلة الامر) لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلى يعنى ان جلة الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه (ان يوضع عنه العهدة) اى يسقط عن الصبي عهدة مايحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعية والمواخاة (ويصح منه) اى من الصبي بان يباشر بنفسه (وله) اى للصبي بان يباشر غيره لاجله (مالا عهدة فيه) اى لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لانا الصبا مظنة المرحمة طبعاً لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرط لقوله عليه السلام (من لم يرحم صغيرنا) الحديث (فلا يحرم) الصبي (عن الميراث بالقتل) اى قتل مورثه عمدا او خطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط

(لكنه اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء) وهى الاهلية القاصرة لكن الصبي عذر مع ذلك (فسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ) كالصلاة والزكاة والصوم والحج والحدود والكفارات (فلا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا أداه كان فرضا) لانفلا واذا بلغ ولم يعد الشهادة لا يجعل مرتدا ولو كان نفلا لما كان كذلك (ووضع عنه الزام الاداء) لانه ليس باهل له (وجلة الامر) اى القول الكلى فى امره (ان يوضع عنه العهدة) لما مر انه من اسباب المرحمة فجعل سبباً للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو (ويصح منه) اى من الصبي (وله) من غيره (مالا عهدة فيه) اى لا ضرر كقبول الهبة (فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل) اى قتل مورثه

عندنا) لان الحرمان جزاء الفعل وفعله لا يصلح سببا للجزاء ٣٤٠ لعدم وصفه بالحرمة (بخلاف

الكفر والرق) فانهما يتنافيان استحقاق الارث لان الميراث من باب الولاية ولا ولاية للكافر على المسلم والرق يتنافى مالكية المال (والجنون) وهو آفة سماوية باعثة للانسان على افعال تنافي مقتضى العقل مطلقا من غير ضعف في عامة اطرافه (يسقط به كل العبادات) اذ لا قدرة عليها بدون العقل (لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يوجب حرجا في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم (٣) قوله كما في الحرمان عن الميراث يعني ان الحرمان عن الميراث بسبب القتل انما يكون فيما يكون بطريق العقوبة جزاء على الجناية (عزمي زاده)

(٤) قوله عن المسلم فيه تسامح لان الرق يتنافى اهلية الارث مطلقا

بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله (عندنا بخلاف الكفر والرق) هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرماته عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعية وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث (٣) بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر يتنافى اهلية الارث عن المسلم (٤) اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق يتنافى الملك واما الكفر فلنقله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) والارث مبني على الولاية (والجنون) وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يصاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه (يسقط به كل العبادات) المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم ولا يسقط عنه ضمان التلقات ووجوب الدية والارث ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه (لكنه) اي الجنون (اذالم يمتد ألحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والانغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فقتل الصبا عند ابي يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ (٥) لم يلزمه قضاء ماضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضى وقيل الاختلاف على العكس * وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل لمحقوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم

(عزمي زاده) (٥) الظاهر انه سهو من قلته والصواب من وقت الجنون (عزمي زاده) (عند)

(وحد الامتداد) يختلف باختلاف العبادات فحده (في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة) باعتبار الاوقات عند محمد ليصير ستا فدخل في حد التكرار والساعات عندهما اقامة الوقت مقام الصلاة تيسيرا ويظهر الخلاف فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق ﴿ ٣٤١ ﴾ في الغد بعد دخول الظهر (وفي الصوم باستغراق الشهر) ولم يعتبر التكرار لان

عند انتفاء الحرج كالنوم والانعاء (وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة) لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فتدخل في حد التكرار (وفي الصوم باستغراق الشهر) اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليلة فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الأئمة الحلواني انه لو كان مقيما في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء (وفي الزكاة) اي الامتداد في حق الزكاة (باستغراق الحول) وهو الاصح لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية (وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل) تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط (والعته بعد البلوغ) وهو آفة توجب خلا في العقل فيصير صاحبه مختلطا الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته بآخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف (وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع) العته (صححة القول والفعل) فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من

ذلك لا يثبت الا بحول فيزداد المؤكد على الاصل (وفي الزكاة باستغراق الحول) لانها تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية (وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل) تيسيرا وتحقيقا (والعته بعد البلوغ) وهو آفة توجب خلا في العقل فيصير صاحبه مختلطا يشبه بعض كلامه العقلاء وبعضه المجانين وكذا سائر اموره (وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صححة القول والفعل) فيصح اسلامه وتوكيله ويضمن لو اتلف مال الغير ويتوقف اجارته وبعده على اجازة الولي (لكنه يمنع العهدة) اي الزام شيء فيه مضرة كالصبا فلا يطالب في الوكالة بتقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب

ولا يصح طلاق امرأته واعتاقه عبده باذن الولي وبغير اذنه (واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة) لان النفي عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمن المثل لا يحتمله لانه حق العبد والضمان شرع جزاء لما استهلك من المحل المعصوم (وكونه) اي المستهلك (صبييا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل)

لأنها ثابتة لحاجة العبد اليه وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه عنه وهذا جواب سؤال (ويوضع عنه) أي من المعتوه (الخطاب) حتى لا يجب عليه عبادة ولا عقوبة (كالصبي) لأن لنقصان العقل أثرا في سقوط الخطاب عنه عنه وقال بعض لا يمنع وجوب العبادات ﴿ ٣٤٢ ﴾ (ويولى عليه) لأن ثبوت

الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر لأنه دليل العجز (ولا يلى على غيره) لأنه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان) وهو بديهي التصور (وهو لا ينافي الوجوب في حقوق الله تعالى) لأنه لا يعدم العقل والذمة (لكن النسيان إذا كان غالباً) في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلزمه ولا يخلو عنه في الأغلب (كما في الصوم) فإنه غالب فيه لميل النفس طبعاً إلى الأكل والشرب (والتسمية في الذبيحة) فإن ذبح الحيوان يوجب خوفاً وهيبة لنفور الطبع منه فتكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحال (وسلام الناسي) بأن سلم (في القعدة الأولى) لأنها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة أنها

الصبي (لكنه) أي العته (يمنع العهدة) أي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبيع ولا شراؤه بدون إذن الولي له (وأما ضمان ما استهلك من الأموال فليس بعهدة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي أن لا يجب ضمان ما استهلكه فإنه من العهدة فأجاب بأنه ليس من العهدة المنفية لأن المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمن المستهلك ليس يحتمل للعفو شرماً لأنه حق العبد والضمان شرع جبراً لما استهلك من المحل المعصوم (وكونه) أي والحال أن كون المستهلك (صبياً معذوراً أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل) لأنها ثابتة لحاجة العبد اليه وإذا بقي المحل معصوماً يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله فإنها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل (ويوضع عنه) أي يسقط عن المعتوه (الخطاب) كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات (ويولى عليه) أي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لأن ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والمرحاة لأنه دليل العجز (ولا يلى على غيره) أي لا يلى المعتوه على غيره لأنه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان) وهو بديهي فإن كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج إلى التعريف وقبل هو معنى يعتري الإنسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاعناء وقيل هو جهل ضروري لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بأمور كثيرة لا بآفة احتراز بقوله مع علمه عن النوم والاعناء، وبقوله لا بآفة عن الجنون (وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى) فإن فات صلاة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء (لكن النسيان إذا كان غالباً كما في الصوم) فإنه غالب فيه لأن النفس مائلة طبعاً إلى الأكل والشرب فأوجب ذلك نسيان الصوم (والتسمية في الذبيحة) فإن ذبح الحيوان يوجب هيبة

الأولى (يكون عفواً) لأن النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيصالح سبياً (وخوفاً) للعفو في حقه تعالى (ولا يجعل عذراً في حقوق العباد) فلو أتلف مال إنسان ناسياً ضمن لأنها محرمة لحاجتهم وبالنسيان لا يفوت حرمة حقهم وحاجتهم (والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة)

بفترة عارضة مع قيام عقله اى لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية ليدرك ولا على استعمال نور العقل ليدرك
المعقولات ولا على افعاله الاختيارية كالقيام (فاوجب تأخير الخطاب) للاداء لعجزه عن فهم مضمون الخطاب
ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء ﴿٣٤٣﴾ لان النوم لا يمتد غالباً فلم يكن في وجوب القضاء

حرج يؤيده من نام
عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها
(وينافى الاختيار
اصلاً) لانه انما يكون
بالتمييز ولا تمييز مع
النوم (حتى بطلت
عباراته في الطلاق
والعتاق والاسلام
والردة) والبيع
والشراء (ولم يتعلق
بقراءته وكلامه
وقهقهته في الصلاة
حكم) حتى اذا قرأ
في صلاته وهو نائم
في حال قيامه لم يصح
قراءته واذا تكلم فيها
لم تقسد ولا يكون
قهقهته حدثاً ولا تقسد
الصلاة في الصحيح لان
جعلها حدثاً لتحتجها
في موضع المنساجة
ويسقط ذلك بالنوم
(والاغناء وهو ضرب
مرض يضعف القوى
ولايزيل الحجب بخلاف
الجنون فانه يزيله) ولذا
لم يعصم منه الانبياء
كالمرض وعصموا
من الجنون (وهو

وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية
في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف) وسلام الناسى في القعدة الاولى
لانها محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة انها القعدة الاولى
فيكثر النسيان فيه (يكون عفواً) لان النسيان من جهة صاحب الحق
بلا اختيار للعبد فيه (ولا يجعل) اى النسيان (عذراً في حقوق العباد)
حتى لو اتلف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان (والنوم) وهو فترة
طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه (وهو عجز عن استعمال
القدرة) ليس هذا تعريفاً للنوم اذ الاغناء يدخل فيه بل هو بيان اثر
النوم (فاوجب تأخير الخطاب) في حق العمل هذا نتيجة قوله
وهو عجز (ولم يمنع) النوم (الوجوب) لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء
على تقدير عدم الانتباه (وينافى) النوم (الاختيار اصلاً) لانه
بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز (حتى بطلت عباراته في الطلاق
والعتاق والاسلام والردة) والبيع والشراء (ولم يتعلق بقراءته)
اى قراءة النائم (وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) يعنى اذا قرأ المصلى
في صلاته قائماً وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده لصدورها لاعتبار اختياره وكذا اذا تكلم النائم في الصلاة لم تقسد
صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقهه النائم لا تكون حدثاً وفي الخاتمة والخلاصة
والنوازل يفسد صلاة النائم كلامه واذا قهقهه النائم في الصلاة ذكر
الحاكم انه تقسد صلاته (والاغناء وهو ضرب مرض) اى نوعه
(بضعف القوى ولايزيل الحجب) اى العقل (بخلاف الجنون فانه يزيله)
اى الجنون يزيل العقل (وهو) اى الاغناء (كالنوم حتى بطلت عباراته
بل اشد منه) اى الاغناء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن
ازالته بالتنبيه بخلاف الاغناء (فكان) اى الاغناء (حدثاً بكل حال) اى مضطجعا
كان او قائماً او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال (وقد يحتمل
الامتداد وقد لا يحتمل فيسقط به الاداء) يعنى الاغناء قد يقصر وقد يطول
فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال
اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء (كما في الصلاة اذا زاد

كالنوم حتى بطلت عباراته بل هو) اشد منه (لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافى القوة اصلاً ولذا ينتبه
النائم اذا نبه ولا كذلك المغمى عليه) فكان حدثاً بكل حال) مضطجعا كان او قائماً او ساجدا والنوم
ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب) وقد يحتمل الامتداد فيسقط

به الاداء) دفعا للحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب (كافي الصلاة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات) عند محمد (وباعتبار الساعات عندهما) كما مر وامتداده في الصوم نادر وكذا في الزكاة فلا يعتبر لا ببناء الاحكام على ما عم وغلب لا ما شذوندر ﴿ ٣٤٤ ﴾ (والرق وهو عجز حكيم) لاحقيق

فرب عبد اقدر من حر حسا ولكنه عاجز عما يقدر عليه من الاحكام كالشهادة والولاية (شرع جزاء في الاصل) لان الكفار لما استنكفوا ان يكونوا عبيده تعالى جازاهم بجعلهم عبيد عبيده (لكنه في) حال (البقاء صار من الامور الحكمية) اى ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء (به) اى بسبب الرق (بصير المرء عرضة) منصوبا (للملك والابتذال) اى الالتهان (وهو وصف لا يتجزأ) لاستحالة ان يكون بعضه قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا زائل المالكية والولاية

على يوم وليلة) يعنى امتداده في حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما) كما بينا في الجنون وعند الشافعي رحمه الله تعالى من اغمى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكننا استحسننا بحديث على رضي الله عنه انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فعرفتنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة (وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر) يعنى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعدمضيه يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره (والرق وهو عجز حكيم) حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها (شرع جزاء) على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده وأحقهم بالبهائم في التملك (في الاصل) اى في اصل وضعه وابتداء ثبوته (لكنه) اى الرق (في البقاء صار من الامور الحكمية) اى صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتبدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج (به بصير المرء عرضة للملك) اى محلاله مأخوذ من عرضة القصاب وهي خرقة التي يسمح دسومة يده بها (والابتذال) اى التصرف (وهو وصف لا يتجزأ) اى لا يقبل التجزئ ثبوتا وزوالا (كالعتق الذي هو ضده) فانه قوة حكمية بصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزئ ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالايجاع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالايجاع (وكذا الاعناق عندهما

واهلية الشهادة (كالعتق الذي هو ضده) لان العتق قوة حكمية بصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض (وكذا الاعناق عندهما) لان انفعاله العتق فلا يتصور بدونه وانفعاله وهو العتق غير متجزئ بالايجاع فلا يتجزأ الفعل وهو الاعناق

(لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزأ العتق) لانه اذا اعتق البعض فاما ان يثبت العتق اولاً فان ثبت فاما ان يثبت كلا او على وفق الاعتاق فان ثبت كلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق لم يثبت الا في البعض فثبت العتق في البعض ٣٤٥ ❦ الآخر يكون بلا اعتاق وان ثبت على وفقه لم تجزئ

العتق وان لم يثبت اصل يلزم وجود المؤثر بدون الاثر لان الاعتاق لما كان متجزئاً كان كل جزء منه علة مؤثرة في اثبات حكمه وقد وجد الاعتاق في البعض ولم يعتق منه شيء فوجد المؤثر بلا اثر (وقال ابو ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه) اي الاعتاق (ازالة الملك متجزئاً) هو حقه فانهم كما اتفقوا على عدم تجزئ العتق والرق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجر للغير عنه قابل للتجزئ ثبوتاً وزوالاً فيعتزأ الاعتاق في المحل كالبيع لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه الذي هو حقه وهو مالك للمالية (لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) فان الرق حق الشرع لانه جزء اوجب له تعالى وكذا العتق الذي هو قوة غير موكول اليه بل الله تعالى

لا يتجزأ حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام (من اعتق شق قصاله في عبده عتق كله) (لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر) لان الاعتاق اذا كان متجزئاً فالعتق ان ثبت (٧) في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر (او المؤثر بدون الاثر) ان لم يكن ثابتاً في الكل (او تجزأ العتق) ان ثبت في البعض دون الآخر (وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة الملك متجزئاً) بالقول (لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوتاً وزوالاً والحياة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفاً في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجزئاً وازالة المالية تكون اسقاطاً لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعتقه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقياً للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشرء القريب يكون اعتاقاً بواسطة الملك لا بدون الوساطة (والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا) فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا تجتمعان في شخص واحد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكاً من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا تنافيان لاختلاف الجهة * قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلاً في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يحجز لولم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهي صالحة للمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى) اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعدها لها للوطأ وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق

بثبته في المحل فلو كان الاعتاق اسقاط الرق واثبات العتق قصداً لكان متصرفاً في حق الغير قصداً (والرق ينافي مالكية المال) حتى لا يملك العبد من المال شيئاً وان ملكه المولى (لقيام المملوكية مالا) اي من حيث انه مال فلا يمكن ان يكون مالكا من حيث المالية لان المالكية تنبئ (٧) يعني في صورة اعتاق البعض (عزمي زاده)

عن القدرة والمملوكة عن ضدها فلا تجتمعان في شخص من جهة (حتى لا يملك العبد والمكاتب التمسرى)
وان اذن لهما المولى كما لا يملك الاعناق لانه من احكام ٣٤٦ الملك كالاتاق (ولا يصح

منهما حجة الاسلام)
اعدم اصل القدرة وهي
البدنية لان ذاته ملك
المولى وملك الذات
يستلزم ملك الصفات
فكانت منافعه للمولى
والعبادة لا تأدى بملك
الغير الا ما استثنى عليه
كالصلاة والصوم فان
القدرة التي يحصلان بها
ليست للمولى بالايجاع
(ولا ينافي مالكية غير
المال) لانه غير مملوك
من ذلك الوجه فلا
منافاة (كالنكاح) فانه
مالك له لانه من خواص
الآدمية وتوقعه على
اذن المولى لكونه
لم يشرع الا بالمال وفي
ايجابه بدون اذنه
اضرار به (والدم)
والحياة حتى لا يملك
المولى اتلافه لان فيه
تقويت حياته ويصح
اقراره بالقصاص لانه
اقرار بالدم (وينافي
كالمال في اهلية
الكرامات) الموضوع
للشرف في الدنيا لان

بمكاسبه لحيته يدا فيوهم ذلك جواز التمسرى فانزال الوهم بذكره
(ولا يصح منهما) اى من العبد والمكاتب (حجة الاسلام) حتى لو حجا
يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج
ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان
اداءه حاصل بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب
من الصلاة والصوم (٦) لان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلاة
الفرض ليس للمولى بالايجاع وهذا (٧) بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى
حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافع
اداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداءه الجمعة بمنافع مملوكة له
فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى
عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن
من الفرض (ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم) فانه مالك
للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطأ عند الحاجة
كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين
فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن
المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به
لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها
حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليتها بالاتفاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح * فان قلت
لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح * قلت انما يملك
الايجاب تحصينا للملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق
مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء والبقاء الابن ولهذا لا يملك المولى اتلاف
دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر
(وينافي) الرق (كالمال في اهلية الكرامات) الموضوع للبشر
في الدنيا احتراز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوع في الآخرة
فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر
على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال منبى عن العز والشرف والرق

كالمال منبى عن العز والشرف والرق منبى عن الذل والهوان (٦) قوله لان القدرة (منبى)
التي يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض المراد بالصوم ايضا هو الصوم الفرض وكأنه من قبيل الاكتفاء
(عنى زاده) (٧) قوله وهذا بخلاف الجمعة الى قوله وبخلاف الفقير لم يوجد اكثر في النسخ فيصح اه (مصححه)

(كالذمة) فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب (والولاية) فانها نفاذ القول على الغير فكانت كرامة (والحل) فان استفرش الحرار وتوسعة طرق قضاء الشهوة بلا استلزام اثم كرامة فانتقضت بالرق حتى لا يحتمل ذمته الدين بنفسها فضمت ٣٤٧ اليها مالكية الرقبة حتى اذا تصرف المأذون

ووجبت الديون في ذمته يباع رقبته وكذا ضم اليها كسبه ولم يجعل اهلا لملك المال بل اهلا لتصرف في المال واستحقاق اليد عليه ولا ينكح سوى امرأتين (وانه) اي الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) تقيصا واعدا ما سواء كانت العصمة مؤتمنة او مقومة (لان العصمة المؤتمنة) تثبت (بالايمان والمقومة بداره) اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ثبت له العصمة المؤتمنة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولا دية ولا قصاص (والعبد فيه) اي في كل واحد من الامرين (كالحر) اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلا انه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما ثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى ثبت في حق العبد فتي صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بهما (وانما يؤثر في قيمته) يعني الرق يوجب تقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتقية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان تنقص عن الحر قيمته (ولهذا) اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينقص بدل دمه عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد

منبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف (كالذمة) اي صلاحية الايجاب والاستيجاب (٧) ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة (والولاية) فانها تنفيذ القول على الغير شاء اوابى وانها كرامة لانها من باب السلطنة (والحل) اي حل النساء فان استفرش الحرار وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه علامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الامراتين (٨) (وانه) اي الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) سواء كانت العصمة مؤتمنة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم (لان العصمة المؤتمنة بالايمان) بالله (والمقومة بداره) اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ثبت له العصمة المؤتمنة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص (والعبد فيه) اي في كل واحد من الامرين (كالحر) اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلا انه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما ثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى ثبت في حق العبد فتي صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بهما (وانما يؤثر في قيمته) يعني الرق يوجب تقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتقية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان تنقص عن الحر قيمته (ولهذا) اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينقص بدل دمه عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد

(وانما يؤثر في قيمته) حتى اذا قتل العبد خطأ وقيمه مثل الدية او اكثر ينقص عن الدية عشرة (ولهذا) اي لكون العبد كالحرف في العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا اذ القصاص يعتمد المساواة فيها وعند الشافعي لا يمكن معنى المالية (٧) التي يمتاز بها (نسخه) (٨) حرتين او امرأتين اه (عن محي زاده)

(وصح امان) العبد (المأذون) بالجهاد لانه بالاذن يصير شريكا مع الغزاة فيما هو الحاصل بالجهاد وهو الغنيمة حيث استحق رضىها فاذا امن ثبت ٣٤٨ الامان في حقه لانه اسقط حقه

في الغنيمة ثم تعدى الى غيره كشهادته بهلال رمضان فكان امانة خارجا من اقسام الولاية (و) صح (اقراره بالحدود والقصاص) لما مر انه لا ينشأ في مالكية غير المال (والسرقة المستهلكة) حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال (والقائمة) اى بسرقة مال قائم بعينه في يده فيرد على المسروق منه (وفي المحجور اختلاف) فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال لان اقراره بالقطع قد صح فيصح بالمال تبعا لاستحالة قطعه في مال مملوك لمولاه وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى يصح في الحد لا المال لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على سيده فلا يصح وعند محمد

معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا تتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلى الذى يتنى عليه القصاص (وصح امان المأذون) هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لانسلم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهى ولاية * وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فبما لامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزئه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيده بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة لا يصح لانه لاحق له في الجهاد حتى يكون مسقطا (و) عن نفسه وعند محمد والشافعى رحمه الله يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربى قوله لا تخف ولك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير (واقاراه) اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا (بالحدود والقصاص) اى بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ماليته التى هى حق المولى بطريق الضمن (والسرقة المستهلكة) اى صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا (والقائمة) حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب فيصح (وفي المحجور اختلاف) يعنى اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى يقطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف * قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه

وزفر رحمه الله تعالى لا يقطع ولا يرد المال لان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح (تبعا) في حق القطع ايضا وهذا الاختلاف فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالى اما اذا صدقه فيقطع ويرد المال بلا خلاف حق نفسه (نسخه)

(والمرض) وهو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل (وانه لا ينافي اهلية وجوب الحكم) واهلية (العبادة) لانه لا خلل في الذمة والعقل والنطق (ولكنه لما كان سبب الموت وانه عجز خالص كان المرض من اسباب ٣٤٩ العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة)

حتى يصلى المريض
قاعدا ان لم يقدر على
القيام ومستلقيا ان لم
يقدر على القعود (ولما
كان الموت) علة
الخلافة (اي خلافة
الورثة والغرماء في
المال) كان المرض من
اسباب (تعلق حق
الوارث والغريم بماله
فيكون من اسباب الحجر
بقدر ما يتعلق به صيانة
الحق) اما في حق
الغرماء ففي الكل واما
الورثة ففي الثلثين وانما
يثبت به الحجر (اذا
اتصل) المرض (بالموت)
حال كون الحجر (مستندا
الى اوله) اي اول
المرض لان علمه مرض
مبتمت قبيل هذا الوصف
لا يثبت الحجر لعدم
الاتمام بوصفه وعند
الاتصال صار موصوفا
بالامانة من اوله لان
الموت يتحقق بضعف
القوى وترادف الآلام
وكل جزء من المرض
مضعف مؤلم (حتى

تبعا * وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد
العناق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة
ولم يصح الثاني للتهمة * وقال محمد رحمه الله تعالى لا يقطع ولا يرد بل يضمن
بعد العناق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا يقطع
في مال المولى (والمرض) وهو حالة لا بد من زول بها اعتدال الطبيعة (وانه)
اي المرض (لا ينافي اهلية الحكم) اي اهلية وجوب الحكم سواء كان
من حقوق الله تعالى او العباد (والعبادة) اي لا ينافي اهلية العبادة لان المرض
لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه
وسائر ما يتعلق بالعبادة (ولكنه) اي ولكن المرض (لما كان سبب الموت)
بترادف الآلام (وانه) اي الموت (عجز خالص كان المرض من اسباب
العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة) حتى يصلى قاعدا ان لم يقدر
على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود (ولما كان) الموت (علة الخلافة)
اي خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل
قضاء الدين مشغولا بالدين (كان المرض من اسباب الحجر) على المريض
(بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم
وهو قدر الدين (اذا اتصل) المرض (بالموت مستندا الى اوله) اي اول
المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض
من اوله موصوفا بالامانة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء
من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت
فالمرتب مضاف الى كلها دون الاخيرة (حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به
حق غريم او وارث) كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج
الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية (فيصح في الحال
كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتج اليه) اي
الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله
اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح
من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية

لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث) كالنكاح بمهر المثل لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق
بما يفضل عن حاجته الاصلية (فيصح في الحال) اي حين الصدور (كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة
والمحاباة) لاهلية الحكم والعبادة (ثم ينقض ان احتج اليه) باتصال المرض بالموت

(وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غريم) بان اعتق المولى عبدا من ماله المستغرق بالدين (او وارث) بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت فحكمه حكم المدبر حتى كان عبدا في سائر احكامه (بخلاف اعتناق الراهن حيث ٣٥٠ ينفذ) هذا جواب سؤال وهو

ان حق المرتهن تعلق بالمرهون كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال ثم حق المرتهن لا يمنع اعتناق الراهن لبقاء ملكه فكان الواجب ان لا يمنع حقهما ايضا لبقاء ملكه والجواب انما لم يمنع (لان حق المرتهن في ملك اليد دون) ملك (الرقبة) والاعتناق يلاقي ملك الرقبة قصدا وزوال ملك اليد ضمنى فلا يلاقي به (والحيض) دم بنفسه رحم امرأة سليمة عن داء وصغير (والنفاس) وهو الدم الخارج عقيب الولد (وهما لا يعدمان الاهلية) لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة والعقل والتميز وقدرة البدن (لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوات الشرط فوات الاداء) اي فلا يتحقق اداؤهما معهما فقد الشرط

المرض للمحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تين كونه محجورا عليه لا مكان النقض (وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت) اي كالمدبر (كالاتفاق اذا وقع على حق غريم) بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين (او وارث) بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتناق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احده به (بخلاف اعتناق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد) اي في ملك اليد (دون الرقبة) هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتناق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتناق الراهن فانه اعتناق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتناقه * والجواب ان يقال لان سلم وجود ما ذكرنا في اعتناق الراهن وذلك لان المانع في اعتناق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتناق تبني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتناق الابق (والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية) لاهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كالا يسقط الصوم (لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوات الشرط فوات الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس) لان الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام (تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها) فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كافي الصلاة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النواذر فلا يبتنى الحكم عليه كالانغاء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاة فان وقوعهما في وقت الصلاة من اللوازم * فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم

ويقوت الاداء بفوت الوجوب لان المقصود من الوجوب الاداء او القضاء ولا سبيل الى (من) الاداء لما ذكرنا الى القضاء لاشتماله على الخرج لتضاعفها في مدتها (وقد جعلت) جواب دخل وهو ان الطهارة عنهما كما شرطت لصحة الصلاة شرطت لصحة الصوم فهلا سقط الصوم ايضا والجواب انما جعلت (الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا) وهو قوله عليه السلام الحائض تدع

الصوم والصلاة ايام اقرائها (بخلاف القياس) بدليل صحته من الجنب والمحدث (فلم يعد الى القضاء مع انه لاجرح في قضائه) لان صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير (بخلاف الصلاة) لان اداء خمسين صلاة في عشرين يوما مع احتياجها الى ﴿ ٣٥١ ﴾ اداء الوقية عسير جدا (والموت) وهو عجز ليس فيه

جهة القدرة بوجه (وانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف) لانه يعتمد القدرة والموت ينافيها (حتى بطلت الزكاة) عن الميت بحيث لا يجب اداؤها من التركة (و) كذا (سائر القرب عنه) لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات بالموت (وانما يبقى عليه الاثم) لانه من احوال الآخرة والميت فيها كالا حياء (وما شرع عليه) من الاحكام (الحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين) كافي المرهون والمستأجر والمغضوب (يبقى ببقائه) اى بقاء تلك العين لان فعل العبد في العين غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كان في يده لحصول المقصود (وان

من النواذر * قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يجب سقوط القضاء (فلم يعد الى القضاء مع انه لاجرح في قضائه) اى الصوم (بخلاف الصلاة) ففي قضائها جرح (والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) اى عن الميت لقوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده كافي دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ (وانما يبقى عليه المأثم لا غير) لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام واذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها والثاني ما شرع على العبد الحاجة غيره والثالث ما شرع له حاجته والرابع ما شرع الحاجة لكن لا يصلح الحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثاني اشار بقوله (وما شرع عليه) اى على الميت من الاحكام (الحاجة غيره) وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته (فان كان حقا متعلقا بالعين) كالمرهون والمستأجر والمغضوب والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تقضى بالمال والفعل تبع (يبقى ببقائه) اى بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه (وان كان) الامر المشروع عليه الحاجة غيره (دينالم يبقى بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال) اى الى الذمة على تأويل المذكور (او ما يؤكده الذم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة

كان دينالم يبقى بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يؤكده الذم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق فالمالم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب فذمة الميت اولى

(ولهذا) اى وليكونها لا تحتل الدين بنفسها (قال ابو حنيفة) ٣٥٢ رحمه الله تعالى ان الكفالة بالدين

عن الميت المفلس لا يصح (لان الزمة لما خربت بحيث لا تحتل الدين بنفسها صار كأنه ساقط في احكام الدنيا لغوات محله (بخلاف العبد المحجور بقرّدين) فانه اذا تكفل عنه رجل صح (لان ذمته في حقه كاملة) لكونه حيا مكافا وانما ضعفت لحق المولى فاحتياجا الى المؤكد وهو المال او الرقبة لضعفها في حق المولى وما شرع عليه صلة كنفقة المحارم بطل بالموت لما عرف ان ضعف الزمة به فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلة الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (وان كان) المشروع (حقا له) اى شرع لاجله (يبقى له) ما ينقضى به الحاجة) لانها تنشأ عن العجز الذى هو دليل النقصان

فلما لم يحتل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتل ذمة الميت بالطريق الاولى (ولهذا) اى ولاجل ان ذمة العبد لا تحتل الدين بنفسها (قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) اذا لم يبق كفيل لان الزمة لما خربت لا تحتل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به (بخلاف العبد المحجور بقرّدين) ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطابا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقرّ بالدين لانه ضعيف الزمة وغير مطالب بالدين الذى اقرّ به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله (لان ذمته في حقه كاملة) لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور أن يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تأخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقال لا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برى (٧) لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا لانه محجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والحجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس * قال بعض الشارحين ههنا قيم آخرو هو ان يكون ما شرع عليه الحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة ونحوها بسقط بالموت * ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكاة وسائر القربات بالموت قبيل هذا (وان كان حقا له) اى المشروع حقا للميت (يبقى له) اى لاجله (ما ينقضى به الحاجة ولذلك) اى ولاجل بقاء ما تنقضى به حاجته بعد موته (قدم تجهيزه) لان حاجته الى

ولا عجز فوق الموت (ولذلك قدم تجهيزه) لان حاجته الى اللباس مقدمة في حال الحياة على الدين فكذا بعد الممات (٧) وفي نسخة ولورأ

(التجهيز)

(ثم ديونه) لان الدين من حوائجه ايضا اذ هو حائل بينه وبين دينه (ثم وصاياه من ثلثه) اى ثلث الباقي بعدهما لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجة الى تدارك ما قصر (ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه ٣٥٣) نظرا له (لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له) فيصرف

الى من يتصل به نسبيا (اي قرابة (اوسيبا) اى بالزوجية (اودينا بلا نسب ولا سبب) بان يوضع فى بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين (ولهذا) اى لما امر ان ملكه يبقى بعدموته حاجته (بقيت الكتابة بعد موت المولى) لوجود الحاجة وهو احرار ثواب فك الرقبة (و بعد موت المكاتب عن وفاء) حاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته وتعتق اولاده المولودون والمشترون حال كتابته ويعتق فى آخر اجزاء حياته (وقلنا تغسل المرأة زوجها) بعد الموت (فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت) لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا تبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعى رحمه الله تعالى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة (لومت لغسلتك) جوابه ان معنى غسلتك قت باسباب غسلك (وما لا يصلح حاجته) اى لحاجة الميت (كالتقصص لانه شرع عقوبة لدرك الثأر) وهو الضغن وتشقى الصدر ولا بقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء (وقد وقعت الجنابة على اوليائه) اى اولياء الميت من وجه (لا تنفعهم بحياته فلو جبا القصاص للورثة ابتداء) يعنى لا يثبت للميت او لاثم ينقل

التجهيز اقوى من قضاء الدين (ثم ديونه) قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم (ثم وصاياه من ثلثه) لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث (ثم وجب الموارث بطريق الخلافة عنه نظرا له) لقوله عليه السلام (ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس) (فيصرف الى من يتصل به نسبيا) اى قرابة (اوسيبا) اى زوجية (اودينا بلا نسب ولا سبب) كعمامة المسلمين فيوضع فى بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين (ولهذا) اى ولاجل ان الموت لا ينافى الحاجة (بقيت الكتابة بعد موت المولى) وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبطل الكتابة وهى بعد موته باقية (وبعد موت المكاتب عن وفاء) اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيما لبدل الكتابة حاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال كتابته فيعتق فى آخر جزء من حياته ولا يأتذى فى القبر بتأذى ولده بتغير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام (يؤذى الميت فى قبره ما يؤذى فى اهله) (وقلنا) هذا معطوف على قوله بقيت (تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت) لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا تبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعى رحمه الله تعالى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة (لومت لغسلتك) جوابه ان معنى غسلتك قت باسباب غسلك (وما لا يصلح حاجته) اى لحاجة الميت (كالتقصص لانه شرع عقوبة لدرك الثأر) وهو الضغن وتشقى الصدر ولا بقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء (وقد وقعت الجنابة على اوليائه) اى اولياء الميت من وجه (لا تنفعهم بحياته فلو جبا القصاص للورثة ابتداء) يعنى لا يثبت للميت او لاثم ينقل

لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت) لانها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا ترى انه لا عدة عليه ولو ضرب من الملك لروعى به وقال الشافعى يغسلها كما تغسله (وما لا يصلح حاجته كالتقصص لانه شرع عقوبة (٢٣)

لدرك الثأر) وتشفي الصدر بعد انقضاء الحياة وعند ذلك انما يجب له ما يصلح لقضاء حوائجه ولا حاجة له في درك الثأر فلم يجب القصاص له (وقد وقعت ٣٥٤ ❦ الجناية على اوليائه) من وجه

(لانتفاعهم بحياته
فاوجبنا القصاص
لورثة ابتداء والسبب
انعقد للميت لان المتلف
حياته (فيصح عفو
المجروح) باعتبار
انعقاد السبب له (و)
يصح (عفو الوارث
قبل موت المجروح)
باعتبار ثبوته لهم ابتداء
ولو كان بطريق
الخلافة عن الميت لما
صح حال حياته
(وقال ابو حنيفة ان
القصاص غير موروث)
لما قلنا ان الغرض
درك الثأر وذلك
يرجع الى الورثة
لا الى الميت فكان
القصاص حقهم من
الابتداء الا ان يكون
موروثا (واذا انقلب
مالا) بعفو بعض
الاولياء او بالصلح
(صار) المال (موروثا)
يعني يثبت للمقتول او لا
ثم ينتقل الى الورثة
بطريق الخلافة حتى
يقضى دينه منه
وينفذ وصاياه لان

اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفى لهم دون الميت
(والسبب انعقد للميت) لان المتلف حياته فكان ينفع بحياته اكثر من انتفاع
اوليائه وكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من
هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء
للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى (ومن قتل مظلوما
فقد جعلنا لولييه سلطانا) (فيصح عفو المجروح) باعتبار ان السبب انعقد
للوورث (وعفو الوارث قبل موت المجروح) لان الحق باعتبار نفس الواجب
للوارث (وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان القصاص غير موروث) اى
لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا
وهو ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة * فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك
ولو عفا احدهم بطل * قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزى فيثبت لكل
واحد كمالا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن
شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه * وقال ابو حنيفة رحمه الله
تعالى للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان
فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو
لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير
بالاحتمال وقالوا القصاص موروث * ثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا كان
بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف
الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة
فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة
وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان
احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها
(واذا انقلب) القصاص (مالا) بالصلح او بعفو البعض (صار موروثا)
حتى يقضى دينه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص
لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته
الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فائتناه للورثة ابتداء لهذا

موجب القتل القصاص والاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لا يصلح
لحاجته بعد انقضاء حياته فائتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صلح لدفع حاجه
الميت فائتناه له لعدم المانع

(ووجب القصاص للزوجين) ٣٥٥ لان الزوجية تصلح لدرك الثأر لانه بناء على المحبة والمحبة بها

فوقها بالقرابة (كافي
الدية) اي يظهر ارث
احد الزوجين من دية
الآخر لان الزوجية
كما تصلح سببا
للخلافة في المال تصلح
سببا لدرك الثأر (وله
حكم الاحياء في احكام
الآخرة) وهي اربعة
ما يجب له على الغير
من الحقوق المالية
والمظالم وما يجب للغير
عليه منها وما يلقاه
من ثواب وما يلقاه من
عقاب لان القبر لبيت
بمنزلة الرحم للماء من
حيث انه يوضع الماء
في الرحم ليصير بعاقبته
اهلا للاحكام وكذا
الميت وضع في القبر
لاحكام الآخرة
(ومكتسب) عطف
على سماوي وهو
ما كان لاختيار العبد
فيه مدخل (وهو
انواع الاول الجهل)
وهو تقيض العلم وهو
حق الاثر (وهو
انواع جهل باطل
لا يصلح عذرا في الآخرة

المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فابتناه
لميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتييم فارق الوضوء في اشتراط
النية (ووجب القصاص للزوجين كما في الدية) لما كان القصاص ثابتا
للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص
للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر
لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص
كما ثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم * وقال مالك لا يرث الزوج
والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت
قلنا روى ان رسول الله عليه السلام امر الضحاك بن يورث امرأة اشيم
من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة (وله حكم الاحياء
في احكام الآخرة) وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق
المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب
بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير
في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر لبيت في حكم
الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج (ومكتسب) هذا
معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون
لاختيار العبد في حصوله مدخل (وهو) على ما ذكره المصنف (انواع)
سبعة (الاول الجهل) وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا
عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان
يحوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى (والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون) لكونه خارجا عن حقيقة الانسان
اولانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل
واختياره (وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل
الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمجيزات على رسالة
الرسول عليهم السلام فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل
جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في
احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب

بجهل الكافر) فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدلائل على وحدانية تعالى والمجيزات على ارسال الرسل

(وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى) بجهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها لان الادلة كادلت على
الوحدانية دلت عليها (و) في (احكام الآخرة) بجهلهم بالميزان والصراط لان الدلائل ناطقة بها (وجهل
الباغى) وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق على ٣٥٦ ﴿ ظن انه على الحق والامام على
الباطل بتأويل فاسد لانه

مخالف للدليل الواضح
في كون الامام العدل
على الحق كالحلفاء
الراشدين (حتى يضمن
مال العادل اذا اتلفه)
او نفسه اذا لم يكن له
منعة لانه حينئذ يمكن
الزامه بالدليل والجبر
على الضمان فاما اذا
كان له منعة فقد خلا
الوجوب عن الفائدة
فلا بد من العمل بتأويله
الفاقد قفلنا بانه لا يجب
الضمان حينئذ كما
لا يؤاخذ اهل الحرب
بعد الاسلام وهذه
الاقسام دون جهل
الكافر (وجهل من
خالف في اجتهاده
الكتاب والسنة
كالفتوى ببيع امهات
الاولاد) افنى به داود
الاصفهانى ومن تابعه
بحديث جابر قال كنا
نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله
عليه السلام وعند
جهورهم لا يجوز

القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة (وجهل صاحب الهوى)
اى صاحب البدعة (في صفات الله تعالى) بجهل من انكر حشر الاجساد
وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار (واحكام الآخرة) مثل جهل المعتزلة
بعذاب القبر والشفاعاة لاهل الكبار وهذا نوع من الجهل دون جهل
الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للدلة القطعية
(وجهل الباغى) وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم
الصصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون
الامام العادل على الحق (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (اذا اتلفه)
اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واذا كان له منعة لا يؤاخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل
الحرب به بعد الاسلام (وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) كل
متروك التسمية عددا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
(ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (والسنة كالفتوى ببيع امهات
الاولاد) فان داود الاصفهانى ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث
جابر كنانبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا
مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام (ايما امرأة ولدت
من سيدها فهي معتقة عن دبر منه) (ونحوه) مثل جواز القضاء بشاهد ويمين
فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين
على من انكر) (والثانى الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اى في
موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة
(او في موضع الشبهة) اى في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور
الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح (وانه) اى النوع الثانى بقسميه
(يصح عذرا وشبهة) دائرة للحد والكفارة (كالختيم) اى بجهل
الختيم (اذا افطر على ظن انها) اى الحجامة (فطرته) وظن انه على
تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر
لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعى الحجامة تقطر الصوم

للآثار المشهورة كقوله عليه السلام لما رية اعتقها ولدها ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
(ونحوه) من استباحة متروك التسمية عددا بالقياس على الناسى فانه مخالف لقوله عليه السلام ولانأكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه (والثانى الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة كن صلى

الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر به وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد لانه جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وان قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز جاز المغرب لانه جهل في موضع ﴿ ٣٥٧ ﴾ الاجتهاد فان من العلماء من يقول بوجوب الترتيب فيصلح عذرا (اوفي) غير موضع الاجتهاد

لكن في (موضع الشبهة) وانه يصلح عذرا وشبهة كالحجيم اذا افطر على ظن انها اى الحماة (فطرته) فانه جهل في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحماة تقطر فسقط الكفارة لهذه الشبهة (وكن زنى تجارية والده على ظن انها تحل له) لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه لان الحال تشبه على الولد باعتبار اتصال الاملاك بينهما (والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه يكون عذرا) في الشرائع حتى لا يلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل في نفسه واما اذا انتشر الخطاب

فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام (افطر الحاجم والمحجوم) او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاءه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العمى التقليد بالفتى وان كان مخطئا (وكن زنى) هذا مثال لموضع الشبهة اى يحكم من زنا (تجارية والده على ظن انها تحل له) فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف تجارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة بينهما (والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر) البنا (وانه) اى جهله بالشرائع (يكون عذرا) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغه الدعوة لا يجب عليه قضاءهما لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا (ويلحق به) اى يحكم من اسلم في دار الحرب (جهل الشفيع) في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة (وجهل الامة بالاعتناق) يعنى الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار (٩) وان لم تعلم بالاعتناق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار (او بالخيار) يعنى اذا علمت بالاعتناق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تفرغ لمعرفة احكام الشرع (وجهل البكر بالنكاح الولى) يعنى اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولى قد يستبد بالنكاح وان علما النكاح ولم يعلم بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضا بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم

في دار الاسلام قد تم التبليغ فن جهل من بعد من قبل تقصيره لامن قبل خفاء الدليل فلا يعذر (ويلحق به جهل الشفيع) بان لا يعلم ببيع داره شفعة فيها فانه يكون عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يفرد ببيعها وفيه ازام طلب المواثبة وما فيه ازام يتوقف على علم من يلزمه (و) كذا (٩) ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة اه (عزمى زاده)

(جهل الامة) المنكوحه (بالاعتاق او بالخيار) اى خيار العتق فيجعل عذر الخفاء الدليل في حقها لان المولى قد ينفرد
بالاعتاق ولان اشتغالها بخدمة المولى شاغل لها عن تعلم ﴿ ٣٥٨ ﴾ احكام الشرع (و) كذا (جهل البكر)

البالغة (بانكاح الولي)

يجعل عذرا حتى يكون
لها الخيار وان سكنت
قبله (و) كذا (جهل
الوكيل والمأذون
بالاطلاق) اى بالوكالة
والاذن (وضده) اى
بالعزل والحجر فيكون
عذرا لان فيه ضرب
الزام فلا يثبت بدون
العلم اما في الاطلاق فان
من كان وكيلاً بشراء شيء
بعينه لا يتمكن من شرائه
لنفسه ولا ينصرف
مع من لا يقبل شهادته له
والمأذون تتعلق الديون
برقبته وكسبه في الحال
واما في ضده فلا ن
التصرف يقع على
الوكيل فيكون العين
مضمونا عليه وكذا
في الحجر يكون العين
مضمونا عليه بسبب
ولايته عليه (والسكر)
وهو سرور يغلب على
العقل بمباشرة اسبابه
فينعه عن العمل بموجب
عقله من غير ان يزيله
(وهو ان كان من مباح
كشرب الدواء) كالبنج

معدوم (وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق) اى يلحق جهلهما بجهل
من اسلم في دار الحرب يعنى اذا لم يعلم بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ
الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى (وضده) يعنى وجهلهما
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى
قد يستبدان في التصرف فلم يعلمه الوكيل والمأذون (والسكر) اى الثانى
من العوارض المكتسبة السكر (وهو ان كان من مباح) يعنى ان حصل السكر
من شرب شيء مباح (كشرب الدواء) مثل البنج والافيون للتداوى
(وشرب المنكره) الحمر بالقتل او بقطع العضو (والمضطر) اى كشرب المضطر
الحمر للعطش (فهو كالانغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات)
يعنى لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الانغماء
لجعلناه مانعا لصحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات * اعلم ان فخر الاسلام
والمصنف رحمه الله تعالى وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح
مطلقا وذكر قاضيان في شرحه للجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى
ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فأكل فسكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على انه حرام (وان كان) السكر (من محظور) اى
من شرب شيء حرام كالخمر والطبوح ادنى طبخة ونحوهما (فلا ينافى
الخطاب) بالاجماع يدل عليه قوله تعالى (لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى)
فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون
منافيا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة
لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لان اضافة الخطاب الى حال مناسف له لا تجوز (ويلزمه احكام الشرع
ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارب لا الردة)
عطف على قوله في الطلاق يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم
بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله
(والاقرار بالحدود الخالصة) يعنى لواقف بشرب الخمر او بالزنا لا يحد
لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد

اذا سكر به (وشرب المنكره) بان اكره على شرب الخمر بالقتل فشر بها فسكر منها (والمضطر) بان شرب منها
ما يروى العطش فسكر به (فهو كالانغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات) لان هذه ليست مما
يتلهم به في الاصل والكلام فيما اذا شربه غير مثله فصار السكر الحاصل بها من اقسام المرض (وجد)

(وان كان من محذور) كالسكر من شراب محرم ومما يحل بشرط ان لا يسكر منه فانه مما يتلهمى به فيصير كالحرم (فلا يتنافى الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب وان كان حال ٣٥٩ الصحة فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كأنه قيل اذا سكرتم

وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا حنفت فلا تفعل كذا (و) لهذا يلزمه احكام الشرع كلها (وتصح عباراته) كلها (في الطلاق والبيع والعتاق والشراء والاقارب) كالصاحي (الاردة) اي اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبين امرأته استحسانا وقال ابو يوسف تبين كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة تبني على القصد والاعتقاد والسكران غير معتقد بدليل انه لا يذكره بعد الصحو (والاقرار بالحدود الخالصة) لله تعالى احتراز عن حد القذف كحد الزنا وشرب الخمر والسرفعة لان الرجوع عن الاقرار بهذه يصح وقدقارنه دليله وهو السكر اذ السكران لا يثبت على ما يقول

وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صح اذ السكران يؤخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او بالقصاص يؤخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب (والهزل) اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله تعالى (وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة * اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشئ غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل * قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل (وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه يتنافى اختيار الحكم) اي حكم ما هزل به (والرضى به ولا يتنافى الرضى بالمباشرة) اي بمباشرة ما هزل به (واختيار المباشرة) لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه (فصار) الهزل في جميع التصرفات (بمعنى خيار الشرط في البيع ابدًا) من حيث ان خيار الشرط في البيع بعدم الرضى بحكم البيع ولا بعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده (وشرطه) اي شرط الهزل (ان يكون صريحا مشروطا بالاسان) بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال (الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط

(والهزل وهو) لغة اللعب وشرعا (ان يراد بالشئ ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) كآرادته تعطيل الكلام عن افادة الغرض المطلوب منه فان ارادة تعطيل اللفظ عن مفهومه ارادة ما لم يوضع له ولا ما صلح له استعارة وخرج المجاز فانه وان اراد به ما لم يوضع له

الا ان اللفظ صلح له استعارة (وهو ضد الجذو وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة) فيكون حقيقة ويكون مجازا والهزل لا يصلح حقيقة ولا مجازا (وانه ينافي اختيار الحكم والرضى به) حيث لم يرد مفهوم اللفظ حتى يفيد اثبات الحكم (ولا ينافي ٣٦٠) الرضى بالمباشرة واختيار

المباشرة) لان الهازل يتكلم بما هزل به عن قصد ورضى فيثبت به ما يتعلق بمجرد المباشرة وان انعدم الرضى في حق الحكم (فصار بمعنى خيار الشرط في البيع ابدًا) وان الخيار بعدم الرضى والاختيار في حق الحكم ولا بعدهما في حق مباشرة السبب لان القصد يوجد باختياره ورضاه الا ان الهزل في البيع يفيد الخيار لا (وشرطه) اى الهزل (ان يكون صريحًا مشروطًا باللسان) بان يذكر باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال (الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط) فانه يشترط لانه لو شرط لما حصل مقصودهما لان غرضهما منه ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة (والتلجئة) وهى العقد الذى يباشر

لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد (والتلجئة) وهى ان يلحظك الى ان تأتى امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هى الهزل (كالهزل) في ان كلا منهما ينافي الرضاء بالحكم (لا ينافي الاهلية) اى اهلية صحة العبارة (ووجوب الاحكام) ولو كان منافيا لها ماصح النكاح معه وقد قال عليه السلام (ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) (فان تواضعا على الهزل باصل البيع) اى اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد (واتفقا على البناء) اى اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة (يفسد البيع) لانه غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضاء بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضاء موجود فيها (كالبيع بشرط الخيار ابدًا) يعنى صار اتفقا لهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدًا وهو يمنع بثوت الملك في البيع الصحيح ففى الفاسد اولى (وان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجذ (فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرا شئ) عند البيع من البناء على المواضعة المتقدمة والاعراض عنها (واختلفا في البناء والاعراض) اى قال احدهما يبنيا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجذ (فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى) لان الصحة هى الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرا شئ واما اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله (خلافا لهما) اى لصاحبه (فجعل) ابو حنيفة رحمه الله تعالى (صحة الايجاب اولى) لما ذكرنا ان الصحة هى الاصل (وهما اعتبارا المواضعة المتقدمة الا ان يوجد ما يناقضها) لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالنا بسبق الهزل * قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز أن يوجد حالة العقد مصلحة اخرى

الانسان لضرورة تعتبر به ويصير كالمذفوع اليه وهى اخص من الهزل لانها لا تكون الا عن (على) ضرورة وصورتها ابيع دارى منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد عليه ثم سمع في الظاهر (كالهزل) في حق الاحكام (لا ينافي الاهلية ووجوب) شئ من (الاحكام فان تواضعا

وان كان ذلك) اى الهزل (فى القدر) بان اتفقا على الجد فى العقد بالف درهم لكنهما تواضعا على البيع بالغين على ان احدهما هزل (فان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة (كان الثمن الفين) لبطلان الهزل (وان اتفقا على انه لم يحضرهما ٣٦١ شئ او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده)

اى عند ابى حنيفة حتى يجب القان لما ذكر ان عنده يجب العمل بظاهر العقد وهو ناسخ للمواضعة السابقة (وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل) لانها سابقة والسبق من اسباب الترجيح (وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن القان عنده) لانهما جدا فى العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد المبيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف (وان كان ذلك) اى الهزل (فى الجنس) بان تواضعا على الف دينار على ان يكون الثمن درهم او العكس (فالبيع جائز على كل حال) ويجب المسمى بالاتفاق سواء اتفقا على البناء او الاعراض او انهما لم يحضرهما شئ

على ان الاصل فى العقد الجد شرعا وعقلا ((وان كان ذلك)) اى المواضعة ((فى القدر)) اى قدر البذل هذا هو القسم الثانى من المواضعة * صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام ((فان اتفقا)) فى صورة المواضعة فى القدر ((على الاعراض (٧) كان الثمن الفين)) لبطلان الهزل ((وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ)) من البناء والاعراض ((او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده)) وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل ((وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما)) وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة ((فالثمن القان عنده)) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى اصح الروايتين عنه * له انا لو عملنا بموافقتهم حتى يكون الثمن الفا كما قال لفسد العقد لان الالف الذى هو غير داخل فى العقد يكون قبوله شرطا فى البيع فيفسد كالموجع بين حر وعبد فوجب العمل بالجدي فى اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد * ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذى هزلا به السمعة لاجعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح وقولهما رواية عنه ((وان كان ذلك)) اى الهزل واقعا ((فى الجنس)) اى جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع مائة درهم ((فالبيع جائز على كل حال)) اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن * وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البذل وهما جدا فى اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبرا المواضعة فى الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والتسمية فى الثانى وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجدي فى اصل العقد فى الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبق من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذا لالف موجود فى الاقنين واشترط قبول الالف الاخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين

او اختلفا والفرق لهما ان اعتبار المواضعة فى الجنس يستلزم خلو العقد عن الثمن لانه حينئذ لا يكون المذكور ثمنا وما هو ثمن غير مذكور بخلافه فى القدر فانه مذكور (٧) عن المواضعة المتقدمة (نسخه)

(وان كان) الهزل (في الذي لامال فيه كالطلاق والعناق) وصورته ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يطلقها او يعقده علانية ولا يكون واقعا (واليمين) بان تواضع معهما بان يعلق الطلاق والعناق بامر او يحلف بالله بان يفعل كذا ويكون في ذلك هازلا ﴿ ٣٦٢ ﴾ (فذلك) كله (صحيح) والهزل

باطل بالحديث) وهو ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين والعناق في بعض الروايات ولانه مختار للسبب دون حكمه وحكم هذه لا يحتمل الرد فيقع (وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله فالعقد لازم والهزل باطل) لما ذكر (وان هزلا بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر القان وان اتفقا على البناء فالمهر الف) لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف) لان المهر تابع ولذا ينعقد بدونه فلو اوجبنا الفين كافي البيع لصار المقصود من صحة التسمية المهر فيصير التبع

على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حجارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البديل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجدة في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجدة في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمي به من الدنانير (وان كان) اي الهزل (في الذي لامال فيه كالطلاق والعناق واليمين) والعفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح) والهزل باطل) يعني لو دخل الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا (بالحديث) وهو قوله عليه السلام (ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) وفي بعض الروايات العناق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة ثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته بالقياس وصورته الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعناق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عناقها في العلانية ويكون ذلك هزلا (وان كان المال فيه) اي فيما لا يحتمل القسح (تبعا) لامقصودا بالذات (كالنكاح فان هزلا باصله) اي باصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم والهزل باطل) سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا (وان هزلا بالقدر) اي قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الف (فان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجدة (فالمهر القان) بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل (وان اتفقا على البناء) اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة (فالمهر الف) بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل

مقصودا رواه محمد (وقيل بالفين) لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وهو ما اذا تواضعا (المهر) على البيع بالف وعقد على الفين واتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فان اباحنيفة جعل العمل بصحة الايجاب اولى منه بصحة المواضعة فكذا ههنا رواه ابو يوسف وهذا صحيح (وان كان ذلك في الجنس) بان تواضعا

على الدنانير على ان المهر في الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا على البناء) وجب مهر
المثل بالاجاع لصحته بلا تسمية بخلاف البيع (او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل) على
رواية محمد بناء على ما مر ان ٣٦٣ المهر تابع فلا يجعل مقصودا بالصحة وعلى رواية

ابن يوسف يجب المسمى
وبطلت المواضعة
وعندهما يجب مهر المثل
(وان كان المال فيه
مقصودا كالخلع والعق
على مال والصلح عن دم
العمد) انما كان مقصودا
لانه لا يجب فيه بدون
الذكر فلما شرطاه فيه علم
انه مقصود (فان هزلا
باصله) بان طلق امرأته
على مال او خالعهما
هازلا او اعتق عبده
على مال هازلا او صالح
عن دم العمد هازلا
وتواضعا على الهزل
(واتفقا على البناء
فالطلاق) والعناق
(واقع والمال لازم
عندهما لان الهزل
لا يؤثر في الخلع اصلا
عندهما) كخيار الشرط
والخلع لا يحتمله فلا
يحتمل الهزل (ولا
يختلف الحال عندهما
بالبناء او بالاعراض او
بالاختلاف) او السكوت
(وعنده لا يقع الطلاق)
بل يتعلق باختيارها

المهر فان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فسادا ولا يؤثر في النكاح
لا في اصل العقد ولا في الصداق (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف) عند ابن حنيفة في رواية محمد عنه (وقيل بالعين)
يعنى في رواية ابن يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين * وجه
الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز
ترجيح جانب الجد تصحيح تسميته على الهزل لانه حينئذ يكون المهر
مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود
فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب
ترجيح الجد تصحيحه * وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع (وان كان
ذلك في الجنس) اى الهزل في جنس البذل بان تواضعا على الدنانير
والمهر في الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا
على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل)
اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجاع دون المسمى لانهما
قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهر لم يذكره
في العقد فلا يجب بدون التسمية فكأنه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل
بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لاصحة له بدون التسمية
فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين ففي رواية
محمد عن ابن حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل
لثلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب
مهر المثل وعلى رواية ابن يوسف يجب المسمى ترجيحاً لجانب الجد
كما في البيع (وان كان المال فيه) اى فيما وقع فيه الهزل (مقصودا كالخلع
والعتق على مال والصلح عن دم العمد) وانما كان المال مقصودا
في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية (فان هزلا باصله) بان اتفق
الزوجان على انهما يخالعا بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا
واشهدا عليه (واتفقا) بعد العقد (على البناء) اى على انهما بنيا
العقد على المواضعة (فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل
لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما) لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى

لانه اعتبر خيار الشرط وفيما اذا خالعت على انها بالخيار لا يقع الا ان تشاء فيقع ويجب المال فكذا هنا (وان
اعرضا) عن المواضعة بعد ما هزلا باصل الخلع والبذل (وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا) اما
عندهما فلان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلا ان المواضعة

قد بطلت باعراضهما (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) اما عنده فلا نه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعى الاعراض في جميع الصور واما عندهما فالخلع جائز والاختلاف غير مفيد (وان سكتا فهو جائز ﴿ ٣٦٤ ﴾ والمال لازم اجماعا) اما عندهما

فلبطالان الهزل واما عنده فلرجحان الجد (وان كان) ذلك (في القدر) بان سميا الفين وقد تواضعا على الف (فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم) كله لانهما جعلوا المال لازما بطريق التبعية فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن (وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختبارها) جميع المسمى لان الطلاق يتعلق بماعقله به الزوج وقد عقله بالفين فيتعلق بهما وان هزلا باحدهما وان تعلق بالكل والمرأة لم تقبل بعضه جدا لكونهما هازلين في الالف فلا يقع الطلاق بقبول البعض (وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله) لما مر (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال) كله

لوشرطا في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط (ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف (٧) وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بخنسه وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثبات (وان اعرضا) اى الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا (وقع الطلاق ووجب المال) عليها (اتفقا) اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلا ن الهزل باطل باتفاقهما على الاعراض (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) عند ابي حنيفة رحمه الله لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق وفي الخلع من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعى الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير مفيد (وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا) اما عندهما فلبطالان الهزل واما عنده فلرجحان الجد (وان كان) الهزل (في القدر) بان سميا الفين والبدل في الواقع الف (فان اتفقا) بعد المخالفة (على البناء) اى على بنائهما على المواضعة (فعندهما الطلاق واقع والمال لازم) لما مر من ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لانسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لانسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه متبوع بالتسكح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه

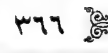
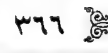
اما عنده فلحملة على الجد وجعل الجد اولى من المواضعة واما عندهما فلا ن الهزل لا يؤثر في الخلع على اصلهما (وان كان) ذلك (في الجنس) بان ذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الاعراض او البناء او انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لما ذكر (٧) او بالسكوت (نسخه) انه لا يؤثر في الخلع فيقع ويلزم المال تبعا (وعنده ان اتفقا على الاعراض ووجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف


الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض
وقدم موجه كل وهذا يتأدى في العتق على مال والصلح عن دم العمد (وان كان ذلك) الهزل (في الاقرار
بما يحتمل الفسخ) كالبيع ٣٦٥ والاجارة (او بما لا يحتمله) كالطلاق والعتاق بان توضحا
على انهما يقران في الملا

وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزل بقدر المهر واتفقا على البناء كان
ما توضحا عليه للمسمى * اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة
الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال
هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح
وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع
لكنه في حق الثبوت اصل لانه ثبت بدون الذكر (وعنده يجب ان يتعلق
الطلاق باختيارها) ومالم تقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفقا فهما
على الهزل لانكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق (وان اتفقا (٧)
على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال (اي المسمى في العقد
اتفقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى
وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فقيما اذا اتفقا على
انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فله رجحان جانب الجد
على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى الاعراض
اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه (وان كان) اي الهزل (في الجنس)
بان توضحا على ان يذكر في العقد مائة دينار ويكون البذل فيما بينهما
مائة درهم (يجب المسمى عندهما لكل حال) اي سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل
في الخلع عندهما فكذا في المال (وعنده ان اتفقا على الاعراض ووجب
المسمى) لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض (وان اتفقا على البناء توقف
الطلاق) على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى
والشرط قبول المسمى في العقد (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وجب المسمى) وهو الدنانير (ووقع الطلاق) لرجحان الجد (وان
اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) لكونه هو الاصل (وان كان
ذلك) اي الهزل (في الاقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع بان توضحا
على ان يقر بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة (او بما لا يحتمله) كالنكاح
والطلاق (فالهزل يبطله) لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والخبر عنه

بالبيع والاجارة او
بالطلاق والعتاق
ولكن لا يكون كذلك
(فالهزل يبطله) اي
الاقرار لان صحة
الاقرار تبني على
ثبوت المخبر به والهزل
يدل على عدمه لماعرف
من تعريف الهزل
والاقرار لكونه مترددا
بين الصدق والكذب
يحتمل ذلك فلا يصير
ملزما (والهزل في الردة)
كقوله والعياذ بالله
للصنم اله (كفر) وقالله
كافر وان كان هازلا
فيه (لا بما هزل به)
وهو الالوهية للصنم
لعدم اعتقاده ذلك
(لكن بعين الهزل
لكونه استخفا فبالدين)
فان الهازل جار في
نفس الهزل راض به
والكافر اذا سلم بالهزل
لا يحكم بايمانه (والسفه
وهو خفة تعترى
الانسان فتبعته على
العمل بخلاف موجب

الشرع) والعقل مع قيام العقل (وان كان اصله مشروعا وهو الاسراف والتبذير) لان اصله البيع والاحسان
مشروع الا ان الاسراف وهو المجاوزة عن الحد حرام كالاسراف في الطعام (وذلك) اي السفه (لا يوجب
خللا في الاهلية) لانه لا يخل بالقدرة ظاهر السلامة (٧) قوله وان اتفقا على الاعراض الى قوله كله غير
موجود في اكثر النسخ اه (مصححه)

بدنه وباطن البقاء نور عقله بكماله (ولا يمنع شيئا من احكام الشرع) لبقاء اهليتها ولا يوضع عنه الخطاب لانه يعتمد الاهلية وهى باقية (ويمنع ماله عنه في اول ما يبلغ اجماعا بالنص) وهو لا تؤثر السفهاء اموالكم اى اموالهم اضافها الى الاولياء لتصرفهم فيها (وانه لا يوجب  ٣٦٦  الحجر اصلا عند ابى حنيفة) لانه

حر لا نقصان في عقله
فيعتبر بالرشد اذ في سلب
ولايته اهدار آدميته
وهو اشد ضررا
من التبذير (وكذلك
عندهما فيما لا يبطله
الهزل وفيما يبطله
يحجر عليه لانه مبذر
في ماله يحجر عليه
نظر الله  الصبي
(والسفر وهو) لغة
قطع المسافة وشرعية
(الخروج المديد وادناه
ثلاثة ايام) وليالها بسير
الابل ومشى الاقدام
لقوله عليه السلام
يسمح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلاثة ايام
وليالها (وانه لا ينافي
الاهلية والاحكام)
لبقاء القدرة الظاهرة
والباطنة بكماله
(لكنه) في الشرع
(من اسباب التخفيف
بنفسه مطلقا) سواء
كان موجبا للمشقة او لا
(لكونه من اسباب
المشقة) فاعتبر نفس
السفر سببا للرخص

اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا (والهزل في الردة كفر)
لان التلغظ به هزل استخفاف بالدين الحق وهو كفر (لما هزل به)
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا
لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لاما هزل به
اى لا بواسطة اعتقاد ما هزل به (لكن بعين الهزل) يعنى لكنه كفر بعين
تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها (لكونه استخفافا بالدين
* والسفه) يعنى الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة
الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى
الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه
المصنف رحمه الله بقوله (وهو خفة تعترى الانسان قبيحة على العمل
بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعاً) كالربا وهذا معطوف
على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواط فيفيد التعريف
بان مباشرة المحرم مطلقا اى محرم كان سفه (وهو) اى ذلك العمل
(السرف) وهو تجاوز الحد (والتبذير) وهو تفريق المال اسرافا
وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح (وذلك لا يوجب خلافا في الاهلية)
اى اهلية الخطاب (ولا يمنع شيئا من احكام الشرع) من الوجوب عليه
وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها (ويمنع ماله) اى مال السفه (عنه)
والضميران راجعان الى السفه باعتبار دلالة السفه عليه (في اول
ما يبلغ اجماعا) يعنى اذا بلغ الانسان سفهها يمنع ماله عنه باجماع العلماء
ويترك في يد من كان في يده (بالنص) وهو قوله تعالى (ولا تأتوا السفهاء
اموالكم التي جعل الله لكم قياما) اى لاتعطوا الذين يذرون اموالهم اضاف
اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء
قد يضاف الى الشيء بادنى ملازمة ثم علق دفع المال اليهم بائناس
الرشد بقوله تعالى (فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) قال
ابو حنيفة رحمه الله تعالى اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار
اثر الصبا فاذا بلغ خسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه
الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه

واقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه (فانه متنوع) الى ما يضرب به (ولهذا)
الصوم والى ما لا يضرب فلذلك يتعلق الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة واذا كان السفر بنفسه سببا
لرخص (فيؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا
ضرورة لازمة) اى مشقة لا يمكن دفعها لانه ليس بلازم بل امر اختياري واذا كان السبب غير

لازم يكون بالضرر الناشئ منه كذلك (قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لايباح له الفطر) لتقرر
الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم
ثم بدله ان يفطر حل له ذلك لانه ﴿٣٦٧﴾ يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة
الافطار (ولو افطر) في

الصورتين مع انه لم
يحل له (كان قيام السفر
المبج شبهة فلا تجب
الكفارة ولو افطر)
المقيم (ثم سافر لا يسقط
عنه الكفارة) لتقرر
عليه بالافطار (بخلاف
ما اذا مرض) بعد الفطر
مرضا مباحا حيث
يسقط لانه سماوى فاذا
وجد في آخر النهار يزيل
استحقاق الصوم وزوال
الاستحقاق لا يتجرا
فيصير زائلا من اوله
كالحيض (واحكام
السفر) اى الرخص التى
يتعلق به (تثبت بنفس
الخروج) من عمران
المصر (بالسنة) وهو
ماروى انه عليه السلا
لما خرج الى السفر
رخص للمسافرين وقال
على لوجاوزنا هذا
الحضر لقصرنا (وان
لم يتم السفر علة بعد)
اى وكان القياس ان لا
يثبت الاحكام الا بعد
تمام السفر بالسير ثلاثة

ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرى
بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان
المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى
علق الايتاء بالرشد (٦) فلا يجوز قبله (وانه لا يوجب الحجر اصلا) يعنى
في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل
كالبيع والاجارة (عند ابي حنيفة رحمه الله) لان الحجر على الحر العاقل
البالغ غير مشروع عنده (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) وفيما يبطله
يحجر عليه لان السفه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون
لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون
محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير
يصير عبلا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال (والسفر وهو
الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام) المراد من الخروج الخروج من موضع
الاقامة على قصد السير تركه لشهرته (وانه لا ينافى الاهلية والاحكام)
لانه لا يخل بشئ مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية (لكنه) اى السفر
(من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا) يعنى سواء كان موجبا للمشقة او لا
(لكونه من اسباب المشقة) فاعتبر نفس السفر سببا للترخص واقيم مقام
المشقة (بخلاف المرض) حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه (فانه متشوع)
الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم
(فيؤثر في قصر ذوات الاربع) بحيث لا يبق الا كمال مشروعا (وفي تأخير)
وجوب (الصوم) الى عدة من ايام اخر لافى اسقاطه فيبقى فرضا حتى
صح ادائه (لكنه) اى لكن السفر (لما كان من الامور المختارة) اى
الحاصلة باختيار العبد وكسبه (ولم يكن موجبا ضرورة لازمة) يعنى
لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملحجة اليه
لامكان الصوم مع السفر (قيل) جواب لما (انه اذا اصبح صائما وهو
مسافر او مقيم فسافر لايباح له الفطر) لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع
فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم (بخلاف المريض)
فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زائدة على المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك

ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمامها لكن ترك بالسنة (تحقيقا للرخصة) في حق الجميع اذ لو توقف
الترخص بها على تمام ثلاثة ايام لم تعط الرخصة فبين مقصده الثلاث (والخطأ) وهو وقوع الشئ على خلاف
ما اريد (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد) وهو المعنى بقولنا ان المجتهد اذا
اخطأ لا يعاتب (ويصير شبهة في العقوبات حتى لا يأتى المخطئ (٦) بايناس الرشد (نسخته)

ولا يؤاخذ بحد وقصاص) لانه جزء كامل على ارتكاب القتل المحرم فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به (ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) لانه ضمان مال لاجزء فعل فيعتمد وجوبه عصمة لمحل وكذا والتلفاعينا فلا آخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل ضمان كامل كالقصاص (ووجب به الدية) لانها بدل لمحل لاجزاء الفعل (وصح طلاقه) بان اراد ان يسبح مثلا فجرى على لسانه انت طالق وعند الشافعي لا لا تنفاه القصد قلنا القصد مبطن فلا يتعلق بالحكم به بل يتعلق بسبب ظاهر وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ دفعا للمخرج

وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر (ولو افطر) المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد أن نوى الصوم (كان قيام السفر المبيح) للافطار (شبهة فلا تجب الكفارة ولو افطر) المقيم الذي نوى الصوم (ثم سافر) بعد الافطار (لا تسقط عنه الكفارة) لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار (بخلاف ما اذا مرض) بعد أن افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى كالحيض (واحكام السفر) اى الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر (ثبت بنفس الخروج) من عمران المصر (بالسنة) المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر (وان لم يتم السفر علة بعد) يعنى كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة (تحقيقا للرخصة) فى حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة فى جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض (والخطأ) اى السادس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ما يريد (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد) لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد فى الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا (وبصير شبهة فى العقوبة حتى لا يأتى الخاطئ ولا يؤاخذ بحد) كما اذا زفت اليه غير امرأته فظننها امرأته فوطئها لا يحد ولا بصير آثما اثم الزنا (وقصاص) كما اذا رأى شجها من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص (ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) اذا اتلف مال انسان خطأ بان رأى شجها من بعيد فظنه صيدا فقتله وكان شاة لانسان (ووجب به) اى بالخطأ (الدية) لانها من حقوق العباد وبدل لمحل لاجزاء الفعل (وصح طلاقه) اى طلاق الخاطئ

(ويجب ان يعقد بيعه) اي اذا جرى البيع على لسانه خطأ بلا قصد (اذا صدقه) عليه (خصمه) ويكون بيعه كبيع المكره) لوجود الاختيار وضمه لانه وضع البلوغ مقامه ولعدم الرضا منه فيصير كالمكره (والا كراه) وهو حل الغير على امر لا يريد مباشرته ﴿ ٣٦٩ ﴾ لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه (وهو) على ثلاثة اقسام

(اما ان يعدم الرضى ويفسد الاختيار) الاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبداً والفاقد منه ان يكون اختياره مبنياً على اختيار آخر (وهو الملبى) وهو الاكراه بالقتل او بقطع العضو (او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) وهو الذي لا يلجئ لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكينه من الصبر على تهديد كالاكراه بالحبس (اولا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) ضرورة (وهو ان يهتم) اي يهتم (بالحبس ابيه او ابنه) او ما جرى مجراه (والاكراه بحملته) اي باقسامه (لا تباقي الخطاب) لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق

كما اذا اراد ان يقول افعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يصح طلاقه قياساً على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخطأى عالم بكلامه غير أنه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام (رفع عن امتي الخطأ والنسيان) حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالبدية والكفارة (ويجب ان يعقد بيعه) اي بيع الخطأى كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعث منك بكذا فقال مخاطب قبلت (اذا صدقه خصمه) اي قال صدور الايجاب منك كان خطأ (ويكون بيعه كبيع المكره) يعني يعقد فاسداً لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبعي بجريان الماء ولما وجد الاختيار يعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه (والاكراه) وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد (وهو) اي الاكراه على ثلاثة اقسام (اما ان يعدم الرضى) اي رضى المكره (ويفسد الاختيار وهو الملبى) اي الاكراه الملبى وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل (او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف (او لا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم) اي يهتم المكره (بالحبس ابيه او ابنه) او زوجته او اخته وهو القسم الثالث (والاكراه بحملته) اي بجميع اقسامه (لا تباقي الخطاب والاهلية) اي كون المكره مخاطباً وكونه اهلاً للحكام لان مابه الاهلية من العقل والبلوغ متحققة معه عند كونه مكرهاً (وانه) اي المكره عليه (متردد بين فرض) كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الاجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحاً لقوله تعالى (الا ما اضطررتم اليه) ولو امتنع عنه اتى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع (وحظر) كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه (واباحة) كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر (ورخصة) كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه الملبى * واعلم انه لا حاجة الى ذكر

الخطاب (والاهلية) لان الخطاب مشروط بها وانما كان مبتلى (لانه) اي المكره عليه (متردد بين فرض) كمن اكره على اكل ميتة بالقتل فانه لا يحل له الامتناع كما هو موجب الفرض (وحظر) كالاكراه على قتل مسلم بالقتل فانه يحرم عليه لان قتل المسلم لا يحل لضرورة (واباحة) كالاكراه على الافطار في رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر (ورخصة) كالاكراه على اجراء كلمة الكفر (٥) لانه (نسخه) (٢٤)

بالقتل فانه يرخص له الاقدام عند الطمانينة على الايمان (ولا ينافي الاختيار) اذ لو سقط الاختيار لبطل
الاكراه الا ترى انه جل على ان يختار ما اتلف ٣٧٠ نفسه بالامتناع او الاقدام

لصياتها واذالم ينافه
(فاذا عارضه) اى
الاختيار الفاسد
(اختيار صحيح) وهو
اختيار المكره (وجب
ترجيح الصحيح على
الفاسد ان امكن) لان
الفاسد معدوم في
مقابلته (والا) اى
وان لم يكن (بقي منسوبا
الى الاختيار الفاسد)
ولذا يصير المكره آلة
المكره فيما يحتمل ذلك
وفما لا يحتمل لا يصح
نسبة الحكم الى المكره
فبقي منسوبا الى الاختيار
الفاسد وانقسمت
تصرفات المكره الى
هذين (ففي الاقوال
لا يصح ان يكون)
المتكلم (آلة لغيره لان
التكلم بلسان الغير
لا يصح فاقصر عليه
فان كان) القول (ما
لا ينفسخ ولا يتوقف
على الرضى لم يبطل
بالمكره كالطلاق ونحوه)
من العتاق والنكاح
لان ذلك لا يبطل بالهزل

الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة
فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهى
الرخصة وان كان اباحة فعليه بالاكراه وصيرورته آثما في الصبر فهى
الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا
كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم
يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه
في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شئ منهما ثواب ولا عقاب
اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر رأى المكره
ان الحامل يوقع ما يوعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل
اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضوع موضع الشبهة والخفاء (ولا ينافي
الاختيار) اى الاكراه اختيار المكره يعنى لا يبطل به لانه لو بطل
اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره
لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا (فاذا عارضه) اى اختيار
المكره (اختيار صحيح) وهو اختيار المكره (وجب ترجيح) الاختيار
(الصحيح على) الاختيار (الفاسد) وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار
المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه (ان امكن)
اى امكن نسبة الفعل الى المكره كافي الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره
يصح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسه او مالا فيلغيه (والا)
اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطأ او الاكل (بقي منسوبا الى الاختيار
الفاسد) وجعل المكره مؤاخذا بفعله (ففي الاقوال) هذا تقرير على
الاصل المذكور يعنى في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما (لا يصلح) المكره
(ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصلح فاقصر عليه) اى حكم
الفعل على المكره (فان كان) القول (ما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضى
لم يبطل بالمكره) وينفذ على المكره (كالطلاق ونحوه) مثل العتاق والنكاح
والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء
والنفي والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتوقف على القصد
والاختيار دون الرضى بدليل انه لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالمكره (وان كان

وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم فلا ن لا يبطل بما لا ينافي الاختيار اولى (وان كان قوله اى حكم الفعل
على المكره يريد بالفعل ما يعم القول اه (عزمي زاده) (يحتمله)

يَحْتَمِلُهُ (اى الفسخ
 ويتوقف على الرضى
 كالبيع ونحوه) من
 الاجارة فانه (يقتصر
 على المباشر) ايضا
 (الا انه يفسد) اى
 ينعقد فسادا لان الاكراه
 لا يمنع انعقاد اصل
 التصرف لضرورة
 عن اهله في محله ولكن
 يمنع نفاذه (لعدم
 الرضى) الذى هو
 شرط النفاذ حتى
 لو اجاز به بعد زوال
 الاكراه صح (ولا
 تصح الاقارير كلها)
 سواء كانت بما لا يحتمل
 الفسخ او بما يحتمل (لان
 صحتها) اى الاقارير
 (تعتمد على قيام المخبر به
 وقد قامت دلالة على
 عدمه) اى عدم قيامه
 (و الافعال قسمان
 احدهما كالاقوال فلا
 يصلح فيه آلة لغيره
 كالاكل والوطأ
 فيقتصر الفعل على
 المكروه لان الاكل بغير
 غيره لا يتصور) وكذا
 الوطأ بآلة غيره

يَحْتَمِلُهُ (اى القول الفسخ) ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يقتصر
 على المباشر (كالذى لا يحتمل الفسخ) (الا انه يفسد لعدم الرضى) يعنى يعقد
 فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان الفساد
 زال بالاجازة (ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به
 وقد قامت دلالة على عدمه) اى عدم ثبوت المخبر به لانه تكلم دفعا للسيف
 عن نفسه لا لوجود المخبر به * فان قلت اذا قل الرجل لعبدك الذى هو اكبر
 سنامنه هذا ابني يعتق عند ابني حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان
 يعتق العبد اذا اقر بعنته بالاكراه * قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار
 جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شئ
 لانه اكراه على ان يتكلم بالحقبة لا بالمجاز وكذبه راجع لقيام دليله وهو الاكراه
 (و الافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره) يعنى
 مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره (كالاكل والوطأ)
 فان الانسان في الاكل والوطأ لا يتصور ان يكون آلة لغيره (فيقتصر
 الفعل على المكروه) ولا ينسب الى المكروه حتى اذا اكل في الاكراه
 على الاكل يفسد صومه ان كان صائما ولا يفسد صوم المكروه ان كان
 صائما بالاتفاق (لان الاكل بغيره لا يتصور) واما في نسبته الى المكروه
 من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه * ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوى
 انه لو اكراه على اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه دون الامر
 وان كان المكروه يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على
 الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكروه لان منفعة الاكل حصلت
 للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكراه على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر
 على الزاني ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الوطأ حصلت له بخلاف
 الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكروه وفي المحيط لو اكراه
 انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا لا يجب على المكروه شئ
 لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شعبان يجب على المكروه قيمته لان
 منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكراه على اكل مال الغير يجب الضمان
 على المكروه سواء كان المكروه جائعا او شعبان لانه اكل طعام المكروه باذنه

(والثاني ما يصلح) ان يكون الفاعل في (آلة لغيره كاتلاف النفس والمال) لانه يحتمل ان يأخذه المكره فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه (فيجب القصاص على ٣٧٢ ﴿﴾ المكره دون المكره) ان كان

القتل عمدا لان المكره ملجئ والجلاء يجعل المجأ آلة لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل فسد اختياره واذا فسد التحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف في يد المكره فينسب الفعل اليه (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) والكفارة عليه ان كان خطأ بان اكره على رمي ظبي فاصاب انسانا (والحرمت انواع) هذا بيان اثر الكره في الحرمت (حرمة لا تتكشف) اي لا تفسد (ولا تدخلها رخصه كالزنا بالمرأة) لان ولد الزنا هالك حكما (وقتل المسلم) لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره اي القاتل والمكر عليه اي المقصود قتله في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه

لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منسوباً الى المكره فصار كأن المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكل طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكل طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شعبان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراهه على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه (والثاني) اي القسم الثاني من الافعال (ما يصلح) المكره فيه ان يكون (آلة لغيره كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله (فيجب القصاص على المكره دون المكره) ان كان القتل عمدا بالسيف (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) ان كان خطأ ووجت الكفارة ايضا على المكره (والحرمت انواع حرمة لا تتكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة) وفيه فساد الفراش (٥) وضياع النسل (٦) لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل * فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا * قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب (٧) النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيغضى الى اهلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل أو القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكن معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (وقتل المسلم) فان حرمة لا تتكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه

للتعارض (٥) ان كانت المرأة منكوحة الغير (٦) ان لم تكن المرأة منكوحة الغير (عزمي زاده)
(٧) فيجب (نسخه)

(للتعارض)

(وحرمة تحتمل السقوط أصلا كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فإن الإكراه يوجب إباحتها لأن حرمتها لم يثبت بالنص إلا عند الاختيار ٣٧٣ ❦ والأصل أن ما يباح تناوله حالة الخصخصة يباح بالإكراه

إذا كان ملحئا أو جود الضرورة فيهما وما لا فلا هذا إذا تم الإكراه وأما إذا قصر فلم يحل له إعدام الضرورة (وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كفة الكفر) على اللسان والقلب مطمئن بالإيمان لأن إخراجها حرام لا يحتمل السقوط لأن التوحيد واجب إلى الأبد إلا أنه رخص فيه بالنص (وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لكنها لم تسقط بعذر الإكراه واحتملت الرخصة أيضا كتناول المضطر مال الغير) فانه حرام قال الله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وإذا أكره عليه أكرها كاملا جاز له أن يفعل ذلك لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فجواز أن يجعل المال وقاية للنفس فإذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته (ولهذا لو صبر في هذين القسمين) وهما الثالث والرابع (حتى قتل صار شهيدا) لأنه يكون باذلا نفسه لأعزاز دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع

للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فإذا قتله فكأنه قتله بلا إكراه فيحرم (وحرمة تحتمل السقوط أصلا) بمعنى ترتفع الحرمة بالكلية وتصبح حلال الاستعمال بالإكراه (كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فإن حرمة هذه الأشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه) وإن كان الإكراه ناقصا كالأكره بالقيء أو الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الأشياء (وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كفة الكفر) فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة (وحرمة تحتمل السقوط في الجملة) لأنها تسقط باذن صاحبه (٣) بالتصرف فيه (لكنها لم تسقط بعذر الإكراه واحتملت الرخصة أيضا كتناول المضطر مال الغير) فانه حرام قال الله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وإذا أكره عليه أكرها كاملا جاز له أن يفعل ذلك لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فجواز أن يجعل المال وقاية للنفس فإذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته (ولهذا

لو صبر في هذين القسمين) وهما الثالث والرابع (حتى قتل صار شهيدا) لأنه يكون باذلا

نفسه لأعزاز دين الله تعالى

ولاقامة حق الشرع

م م

م



صار شهيدا) لأنه يكون باذلا نفسه لأعزاز الدين وإقامة حق الشرع

(٣) الضمير للمال الغير المذكور في المتن آتيا

م م

م

قد تم طبع هذا الكتاب المستطاب * مع ما في هامشه بتوفيق الله الملك
الوهاب * بالسعي والاهتمام في ترتيبه وتصحيحه * والاجتناب عن تحريفه
وتحقيقه * على الطاقة البشرية * في زمن عصر حضرة سلطان الاعظم *
والخاقان المعظم الافخم * مالك رقام جميع الامم * خليفة الله تعالى في العالم *
* الا وهو السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان الغازی
* **عبد الحميد** * خان * ايد الله تعالى سلطنته ما تعاقب الازمان * وما كان
النجم والشجر يعبدان * بحرمة النبي الامي خير الانام * عليه الصلاة والتحية
والسلام * وكان ذلك في المطبعة العثمانية * في دار السلطنة السنية * صانها
الله تعالى عن الآفات والبليّة * لسبع ليال بقين من شهر ربيع الاول لسنة
ثمان وثلثمائة والف * من هجرة من له العز والشرف * الحمد لله ولي التوفيق
والاتمام * والصلاة على سيدنا محمد اسعد الانبياء وافضل الانام *

وعلى آله واصحابه الكرام ذوى الاحترام * عليهم
رضوان الله الملك المنان العلام

بايزيد جامع شريفى درس عام مجيز لرندن
استانبولى السيد حافظ محمد
اسعد افندى رئيس المحققين
فى المطبعة العثمانية

نور عثمانى امام اولى
ربزلى حافظ احمد
افندى المصحح

طُبعت فى المطبعة النفيسة العثمانية * لا زال شرفها الى يوم القيامة *

فهرس شرح المنار في الاصول لابن الملك

صحيفه	صحيفه
٨٣ كلمة من وكلمة ما	٧ تعريف اول اصول الشرع
٨٥ كلمة كل وكلمة الجميع	القويم اعني كتاب الله الكريم
٨٧ النكرة المنفية والمثبتة	٩ بيان كون القرآن اسما للنظم
٩٢ النكرة والمعرفة المعادتان	الدال على المعنى
٩٣ مجت منتهى الخصوص	١٣ (الخاص)
وبيان ادنى ما يطلق عليه الجمع	١٤ حكم الخاص
(المشترك) ٩٤	١٩ بيان حديث العسيلة
٩٥ لاعوم للمشارك عندنا	٢٤ (الامر)
(المؤول) ٩٦	٢٧ موجب الامر الوجوب
(الظاهر) ٩٧	٣٠ الامر لا يقتضي التكرار
(المفسر) ٩٩	ولا يحتمله
(المحكم) ١٠٠	٣٤ حكم الامر
(الخفي) ١٠٢	٣٨ انواع الاداء
(المشكل) ١٠٣	٤١ انواع القضاء
(المجمل) ١٠٤	٤٧ مجت الحسن والقبح
(المتشابه) ١٠٥	٥١ القدرة نوعان مطلق وكامل
(الحقيقة) ١٠٦	٥٦ الامر نوعان مطلق عن الوقت
(المجاز) ١٠٧	ومقيد به
١١٠ استحالة ارادة معني الحقيقة	٦٥ كون الكفار مخاطبين بالامر
والمجاز من لفظ واحد في	بالايمان الخ
وقت واحد	٦٦ مجت النهى واقسام المناهى
١١٩ بيان طرق المجاز	٧٣ (العام)
١٢٢ اذا كانت الحقيقة متعذرة	٧٧ مجت العام المخصوص
او مهجورة صير الى المجاز	٨٢ العموم اما ان يكون بالصيغة
	والمعنى معا او بالمعنى فقط

صحيحة

- ١٢٦ قد يتعذر الحقيقة والمجاز
 ١٢٧ بيان ما ترك به الحقيقة
 ١٣١ (حروف المعاني)
 ١٣١ منها حروف العطف قالوا
 لمطلق الجمع
 ١٣٥ الفاء
 ١٣٧ ثم
 ١٣٩ بل
 ١٤١ او
 ١٤٨ حتى
 ١٥٠ (ومنها حروف الجر)
 ١٥٠ الباء
 ١٥٤ على
 ١٥٥ من والى
 ١٥٦ في
 ١٥٧ كلمات مع وقبل وبعد
 ١٥٨ كلمة عند وكلمة غير
 ١٥٩ (ومنها حروف الشرط)
 ١٥٩ ان واذا
 ١٦١ كيف
 ١٦٣ كم وحيث واين
 ١٦٤ حكم الجمع المذكور بعلامة
 المذكور
 ١٦٤ (الصريح)
 ١٦٥ (الكناية)
 ١٦٦ كنايةات الطلاق سميت كناية
 مجازا

صحيحة

- ١٦٨ الاصل في الكلام الصريح
 ١٦٩ الاستدلال بعبارة النص
 ١٧٠ الاستدلال بإشارة النص
 ١٧١ الثابت بدلالة النص
 ١٧٥ الثابت باقتضاء النص
 ١٨٠ (فصل) التنصيص على
 الشيء باسمه العلم يدل على
 الخصوص عند البعض الخ
 ١٨٢ الحكم اذا ضيف الى مسمى
 بوصف خاص الخ
 ١٨٥ بيان حل المطلق على المقيد
 وعدمه
 ١٨٩ قول بعضهم ان القرآن في
 النظم يوجب القرآن في الحكم
 ١٩٠ العام اذا خرج مخرج الجزاء
 يختص بسببه الخ
 ١٩١ الجمع المضاف الى جماعة
 يقتضى تقابل الآحاد بالآحاد
 عندنا خلافا للبعض حيث
 ان حكمه حقيقة الجماعة
 في حق كل فرد عندهم
 ١٩٢ قول بعضهم الامر بالشيء
 يقتضى النهى عن ضده
 وبيان ماهو المذهب عندنا
 ١٩٤ (فصل) المشروقات على
 نوعين عزيمة ورخصة

صيفه	صيفه
٢٥٢ تقليد الصحابي واجب	١٩٥ الفرض والسواجب من
يترك به القياس	اقسام العزيمة
(باب الاجاع) ٢٥٤	١٩٦ السنة ونوعها سنة الهدى
٢٥٥ بيان اهل الاجاع	والزوائد
٢٥٧ بيان حكم الاجاع	١٩٧ النفل
٢٥٨ بيان مستند الاجاع	١٩٨ انواع الرخصة
٢٥٩ مراتب الاجاع باعتبار اهله	٢٠٣ (فصل) في اسباب الاحكام
وبيان ان الامة اذا اختلفوا	٢٠٥ (باب السنة)
على اقوال كان اجاعا على	٢٢٦ فصل قديقع التعارض بين
ان ماعداها باطل	الحج
(باب القياس) ٢٦٠	٢٣٤ (فصل) في بيان اقسام
٢٦١ بيان حجية القياس	البيانات
٢٦٦ بيان شرطه	٢٣٥ بيان التقرير وبيان التفسير
٢٧١ بيان ركنه	وبيان التغير
٢٨٤ مطلب تعريف الاستحسان	٢٤٠ بيان الضرورة
٢٨٥ الاستحسان انواع	٢٤١ بيان التبديل
(مبحث الاجتهاد) ٢٨٨	٢٤٢ النسخ جائز عندنا خلافا
٣١٣ (فصل) جملة ما ثبت بالحجج	اليهود
شيئان الاحكام وما يتعلق	٢٤٣ بيان محل النسخ وشرطه
به الاحكام	٢٤٧ المنسوخ انواع
٣١٦ الحقوق تنقسم الى اصل	٢٤٨ (فصل) في ان افعال النبي
وخلف	عليه السلام الصالحة للاقتداء
	اربعة
	٢٥٠ الوحي نوعان ظاهر وباطن
٣٣١ (فصل) في بيان الاهلية	٢٥١ شرائع من قبلنا تلزمنا اذا
٣٣٣ الاهلية نوعان اهلية	قص الله ورسوله عليهما من
الوجوب واهلية الاداء	غير انكار

صحيحة

صحيحة

٣٣٨ (فصل) الامور المعترضة

٣٤٩ المرض

على الاهلية نوطان سماوية
ومكتسبة

٣٥٠ الحيض والنفاس لايعدمان

الاهلية الخ

٣٣٨ ومن العوارض السماوية
الصغير

٣٥٥ العوارض المكتسبة وانواع

الجهل

٣٤٠ ومنها الجنون

٣٦٦ ومن العوارض المكتسبة

٣٤١ ومنها العته

السفه

٣٤٢ النسيان

٣٦٧ ومنها السفر

٣٤٣ النوم والاعماء

٣٦٨ ومنها الخطأ

٣٤٤ الرق وهو عجز حكيم

٣٦٩ الاكراه

٣٤٥ الرق ينافي مالكية المال

٣٧٢ والحرمات انواع

٣٤٦ ولا ينافي مالكية غير المال

كالدنم والنكاح



شرح منار الأنوار في اصول الفقه للمولى عبداللطيف الشهير بابن
الملك وبهامشه شرح الشيخ زين الدين عبدالرحمن بن ابي بكر
المعروف بابن العيني وهو شرح منزه وجيز ومؤلف المنار
هو الامام ابو البركات عبدالله بن احمد المعروف
بمحافظة الدين النسفي الحنفي صاحب الكنز
في الفروع المتوفى سنة عشرة وسبعمئة
تفعنا الله تعالى بعلمه
آمين



﴿ طبع في المطبعة النفيسة العثمانية * لازل شرفها الى يوم القيامة ﴾